

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
CURSO DE LICENCIATURA EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**Jamerson Bezerra Lucena**

**“Aqui, nada é fácil: reafirmação da identidade e moralidade entre os Potiguara universitários.**

Monografia apresentada à coordenação do curso de licenciatura em Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Licenciatura.

Orientadora: Simone Magalhães Brito

**João Pessoa – PB  
Agosto de 2018**



Universidade Federal da Paraíba.  
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes (CCHLA).

**Catálogo na publicação**  
**Seção de Catalogação e Classificação**

L935a Lucena, Jamerson Bezerra.

Aqui, nada é fácil: reafirmação da identidade e moralidade entre os Potiguara universitários. / Jamerson Bezerra Lucena. - João Pessoa, 2018. 66 f.

Orientação: Simone Magalhães Brito.  
Monografia (Graduação) - UFPB/campus I.

1. Potiguara. Identidade étnica. Moralidade. Educação.

I. Brito, Simone Magalhães. II. Título.

UFPB/CCHLA

Termo de Aprovação

Jamerson Bezerra Lucena

**Aqui, nada é fácil:** reafirmação da identidade e moralidade entre os Potiguara universitários.

Monografia aprovada como requisito para obtenção do título de Licenciatura no Curso de Graduação em Ciências Sociais – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, - através de comissão formada pelos professores:

---

Professor Examinador: Estêvão Martins Palitot (CCA/E/UFPB)

---

Professora Examinadora: Maria Patrícia Lopes Goldfarb (DCS/UFPB)

---

Orientadora: Simone Magalhães Brito

João Pessoa, 06 de agosto de 2018

## **AGRADECIMENTOS**

À Prof.<sup>a</sup> Dra SIMONE MAGALHÃES BRITO, minha orientadora, por seu zelo, gentileza, acuidade nos apontamentos teóricos e assistência permitiram na realização desse trabalho. Obrigado pela generosidade e confiança. Gratidão por tudo.

À Prof.<sup>a</sup> Dra Maria Patrícia Lopes Goldfarb pelo seu comprometimento, sua contribuição riquíssima e pensamentos valiosos na construção da produção do conhecimento. Meu respeito e admiração pela profissional que é e por fazer parte da minha trajetória acadêmica.

Ao Prof. Dr. Estêvão Martins Palitot pelo apoio, compromisso e, principalmente, a experiência como tutor frente ao Programa de Educação Tutorial (PET) Indígena Potiguara no Campus IV da UFPB em Rio Tinto.

Aos companheiros e professores, Anderson Moebus Retondar e Marcelo Burgos Pimentel dos Santos por toda compreensão e paciência que tiveram no decorrer desse tempo durante minhas andanças à Coordenação de Ciências Sociais.

Agradeço aos meus pais, Maria do Socorro Bezerra Lucena e Miguel Lilioso de Lucena, a minha tia Maria José Regis (Santa) e prima, Larissa Mayara Bezerra Regis, a minha companheira, Alessandra da Silva Santos, pelo incalculável apoio e amor.

E agradecimento muito especial a minha amada filha, Inês Maria, por dar razão, significado, transformando-me totalmente. Amo-te incondicionalmente.

A todos os docentes que contribuíram em minha trajetória de vida durante esse curso de Licenciatura em Ciências Sociais aqui na Universidade Federal da Paraíba e a todos que compõem a coordenação do curso de Ciências Sociais que souberam transforma esse ambiente num lugar de convivência.

Agradeço de modo muito especial, aos jovens universitários indígenas Potiguara acessibilidade, receptividade e colaboração quando das entrevistas gravadas, e principalmente, pela experiência, altamente enriquecedora.

## RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de compreender as relações sociais de jovens Potiguara universitários, tendo como norteamento o convívio destes na Universidade, focando na questão da reafirmação da identidade e moralidade no contexto estudantil. A sociabilidade desses jovens indígenas se faz presente diante de um processo de conquistas advindas das políticas públicas e Ações Afirmativas (Lei de Cotas) colaborando para um processo gradativo de inserção de grupos étnicos e pessoas de baixa renda no ensino superior de universidades públicas e privadas. Estas ações são decorrentes da esfera do direito constitucional, desembocando também no autorrespeito. O acionamento dessas políticas públicas e, conseqüentemente, o ingresso desses jovens Potiguara na Universidade Federal da Paraíba acaba gerando um campo de luta por reconhecimento, atingindo a dimensão da moralidade. Dentro desse contexto, os Potiguara acabam criando redes de solidariedade étnica, como forma de proteção e campo de ajuda mútua na cidade de João Pessoa, Paraíba. O principal objetivo da rede de solidariedade no intuito de se proteger contra preconceitos raciais existentes na Universidade, além de poder reforçar seu sentimento de pertencimento étnico, fortalecendo também as “relações afetivas”. A circulação desses jovens Universidade produz contatos interétnicos, muitas vezes, harmoniosos, auxiliando e garantindo, de certa forma, a sua permanência temporária no espaço acadêmico. A metodologia seguiu uma abordagem de estudo de caso detalhado, observação participante com o objetivo de descrever dados etnográficos sobre esses jovens indígenas universitários presentes na UFPB.

**Palavras-chave:** Potiguara. Identidade. Moralidade. Preconceito racial. Redes sociais.

## SUMÁRIO

<b>Introdução</b> .....	8
<b>Capítulo 1</b> .....	14
<b>Identidade étnica e Etnicidade</b> .....	14
<b>1.1 Caminhos metodológicos</b> .....	26
<b>Capítulo 2</b> .....	29
<b>Jovens Potiguara universitários: a chegada à capital e encontro com a UFPB</b> .....	29
<b>2.1 Ainda sobre etnicidade, raça e estereótipos</b> .....	35
<b>Capítulo 3</b> .....	41
<b>Reconhecimento da Moral</b> .....	41
<b>3.1 A luta por reconhecimento e eticidade</b> .....	48
<b>3.2 Formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade</b> .....	53
<b>3.3 A luta por reconhecimento: Honneth, Hegel e Mead</b> .....	57
<b>4. Conclusão</b> .....	62
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	64

## 1. Introdução

Em 2010 entro em contato com os indígenas Potiguara quando começo a realizar um estágio curricular<sup>1</sup> na Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de João Pessoa ofertado pelo Centro de Integração Empresa-Escola – CIEE, prestando serviços de Apoio Administrativo. A partir daí, constitui o limiar do meu processo de interação com muitos caciques, lideranças e outros indígenas que estudavam e viviam na capital paraibana, porém mantinham vínculo constante com suas Aldeias. Desta forma, mantive *contatos interétnicos* com intensidade durante dois anos seguidos (2010 e 2011) enquanto estava vinculado a esse órgão indigenista.

Calcado nessa experiência e interessado em saber mais sobre as ações de apoio e assistência empenhadas por esse órgão federal aos povos indígenas senti imensa vontade de ingressar meus estudos numa pós-graduação em Antropologia, especificamente, na área de etnologia indígena. Vale destacar que esse contato inicial adquirido através desse órgão indigenista era mais intenso, à época, com os caciques e líderes indígenas das aldeias Potiguara, localizadas no litoral Norte paraibano, pois costumavam frequentar com assiduidade essa unidade administrativa na capital, embora houvesse um Posto Indígena situado no município de Baía da Traição-PB, mas não tinha autonomia para tomar decisões mais relevantes, além da morosidade de entrar em contato com a sede em Brasília. Após o encerramento do contrato de estágio dediquei-me novamente aos estudos e em 2013 estava cursando Licenciatura em Ciências Sociais na Universidade Federal da Paraíba (UFPB).

Dessa maneira, iniciei meus estudos durante a noite, cujo turno apresenta um perfil de universitários advindos de estratos sociais, muitas vezes, oriundos de cidades do interior e zona rural da Paraíba, além das periferias da região metropolitana de João Pessoa, construindo uma universidade *pluriétnica* e multicultural. A maioria destes estudantes garantiu sua oportunidade de estudo através das políticas de inclusão social – Sistema de Cotas Raciais e Sociais<sup>2</sup>.

No caso dos jovens indígenas Potiguara, trata-se de uma oportunidade bastante proveitosa para que possam ingressar num curso superior e, dessa forma, melhorar suas condições de vida. A partir desse ingresso, inicia-se para os potiguara um processo de transição e socialização, ou seja, um *contato interétnico* mais intenso na Universidade.

---

<sup>1</sup> Vale destacar que, à época, estava perto de concluir o curso de graduação superior em Administração.

<sup>2</sup>Essa modalidade de Ação Afirmativa foi promulgada em 2012 sob a Lei nº 12.711, legitimando a reserva de vagas nas universidades públicas para estudantes oriundos de escola pública, com renda familiar mensal igual ou inferior a um salário mínimo e meio, autodeclarados negros, pardos, indígenas ou deficientes.

Aos poucos fui aproximando-me de colegas do curso de Ciências Sociais, inclusive algumas são indígenas e, assim, pude entrar em contato e fazer amizades com duas jovens Potiguara. No decorrer do tempo fiz amizade com essas jovens e, conseqüentemente, conheci outros indígenas que estudavam em diversas áreas, tais como Administração, Engenharia Ambiental, Licenciatura em Física, Serviço Social, Comunicação em Mídias Digitais, Biologia, Gastronomia entre outros cursos oferecidos pelo campus I dessa Universidade.

O ano de 2014 reservava experiências mais significantes para minha vida acadêmica, além de relações mais intensas com os Potiguara, pois nesta época ingresso nos estudos de Antropologia Social no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (Mestrado) na UFPB, cujo enfoque do projeto estava fundamentado na compreensão das redes de relações sociais construídas por indígenas Potiguara na região metropolitana da cidade de João Pessoa. Esse estudo antropológico é considerado inédito na Paraíba, pois se trata do desenvolvimento de uma etnografia que envolve espaço urbano e território étnico indígena, neste caso, as Aldeias na Terra Indígena (TI) Potiguara e, assim, desembocou em minha dissertação (Mestrado) intitulada, “*Índio é índio onde quer que ele more*’: uma etnografia sobre índios Potiguara que vivem na região metropolitana de João Pessoa”. A partir daí adquiri um contato ainda mais intenso com vários indígenas na UFPB e Aldeias, onde acabei também reencontrando o líder indígena, Capitão Potiguara, que prontamente convidou-me a participar de reuniões de projetos de extensão no Setor de Estudos e Assessoria a Movimentos Populares (SEAMPO<sup>3</sup>), onde estou colaborando como voluntário até o presente momento.

Participando dessas reuniões nesse espaço *extra-campi* senti que vários jovens indígenas, muitas vezes, chegavam para o encontro cabisbaixos, calados, um pouco tristonhos, às vezes, relatando algumas situações constrangedoras, de humilhação que tinham passado em sala de aula ou nos corredores de algum Centro de Ensino. Deste modo, percebi então que aquele recinto poderia ser configurado como um “campo de refúgio” e, dessa forma, o SEAMPO torna-se local apropriado para libertarem-se de estigmas (Goffman), expor sem pejo sentimentos reprimidos, tais como revelações sobre discriminação racial, sensação de impotência pela ausência de justiça social associado a angústia, ansiedade e medo de um lado e do outro lado a resistência em manter de forma inquebrantável os seus valores éticos arraigados aos seus costumes, crenças e moralidade difundida e alimentada nas relações de parentesco do povo indígena Potiguara. .

---

<sup>3</sup>O SEAMPO está vinculado ao Centro de Ciências, História, Letras e Artes – CCHLA – Campus I da UFPB.

Esses sentimentos angustiantes produzidos nesse polo acadêmico vão sendo, aos poucos, expurgados em forma de desabafo nesse espaço extra-campi deixando aqueles indígenas aliviados, uma vez que esse ambiente, segundo alguns jovens, “transmite uma proteção, onde podemos recarregar nossas energias” de contato mais estreito com seus parentes e, assim sendo, considerado local adequado para “recarregar suas energias”, recebendo apoio moral e ouvindo conselhos dos mais experientes, por exemplo, Capitão Potiguara. Este relatava seus casos reais de humilhação e preconceito ocorridos na Universidade desde o início dos anos de 1970, período em que começou a trabalhar na capital. O líder indígena com toda sua bagagem de experiência alerta aos jovens para não tomar decisões precipitadas, não desanimar, resistir, manter a calma e, assim, perseverar porque, segundo ele, “*nada é fácil para o índio*”.

Vale ressaltar que a Universidade e a própria Aldeia funcionam como espaços interseccionais permeados de ações sociais que muitos jovens indígenas se apropriam com habilidade desse contato, interagindo, trocando experiências através do seu conjunto de saberes. A acessibilidade ao ensino superior oferecida pelas universidades públicas, por exemplo, a partir das Ações Afirmativas, como já foi citado, possibilitando um processo de democratização da educação e, dessa maneira, uma maior conexão, estreitamento das relações sociais entre docentes, universitários e pré-universitários<sup>4</sup>. Essa troca de experiências entre esses dois sujeitos produz um campo de ajuda mútua, como veremos adiante, e, conseqüentemente, fortalece laços de amizade e companheirismo advindo dessas relações sociais, constituindo, assim, a criação de um “campo de oportunidades” (VELHO, 1994) muito profícuo para os jovens que almejam uma graduação no ensino superior.

Percebemos que essas relações entre indígenas e Universidade poderá também ser associada as interações construídas anteriormente com alguns universitários e professores através de cursinhos pré-vestibulares e pesquisas acadêmicas, respectivamente, além da presença de pesquisadores providos de outras universidades e faculdades da Paraíba, Pernambuco, Rio Grande do Norte, Brasília etc. Essa rede social pode ser estendida por outros atores externos/internos que vivem também nesse fluxo entre aldeia e cidade e, dessa forma, mantém uma inter-relação quase que constante com eles e suas famílias, tais como comerciantes, participação em campeonatos de futebol, *surf*, *bodyboarding* e outros esportes ligados aos jogos “tradicionais” indígenas, por exemplo, canoagem, arco e flecha, corrida de

---

<sup>4</sup>Alguns universitários “veteranos” da UFPB costumam lecionar para jovens indígenas Potiguara em cursinhos pré-vestibulares oferecidos pelos municípios de Rio Tinto, Marcação e Baía da Traição em parceria com essa instituição de ensino.

toros de madeira etc. Estes jogos fazem parte do “Abril Indígena”, mês caracterizado por comemorações esportivas, ritualísticas, culminando de forma estratégica com eventos políticos no território étnico. Além disso, as relações de parentesco das “famílias tradicionais” podem servir de ponte para contatos, interações, amizades com outros indígenas que vivem no espaço urbano no intuito de conseguir algum apoio logístico ou moradia, possibilitando dar continuidade aos estudos na cidade e, conseqüentemente, a construção de redes de solidariedade nessa espacialidade. Estas estratégias são similares àquelas empregadas por pessoas oriundas de pequenas cidades ou zonas rurais da Paraíba e possuem parentes bem-sucedidos (ou não) ou estabelecidos nas cidades grandes, facilitando o processo de estadia, acomodação e, dessa forma, possam estudar na Universidade.

Vale destacar que os casos relatados nesse estudo monográfico refere-se, segundo os jovens Potiguara, a percepções sociais vivenciadas por eles e baseadas em preconceitos, estigma engendrados por um processo discriminatório *estereotipado*, como se fossem *outsiders* inseridos no espaço acadêmico numa tentativa de inferiorizar, manter o distanciamento dos “outros” que seriam, neste contexto, indígenas e negros. Neste sentido, percebemos que se trata de uma atitude *etnocentrista*<sup>5</sup>, isto é, uma ação produzida por uma categoria em que o cidadão reproduz a ideia de que o correto e verdadeiro é aquilo que faz parte do seu grupo social e o “outro”, neste caso, o indígena é visto como um indivíduo com capacidade cognitiva inferior situado, segundo muitos cidadãos, num espaço distinto e longínquo daquele grupo social estabelecido num espaço que consideram “desenvolvido”, mantenedor de relações sociais complexas.

Essa configuração preconceituosa existente nos campos acadêmicos e outros espaços públicos da cidade advém de um processo de socialização construído por grupos sociais urbanos e, rurais, mas que aos poucos foram se deslocando também para a cidade, tornando-se urbanos. Estes, provavelmente são oriundos de alguma classe com poder econômico e político nessa espacialidade e, dessa maneira, perante esse *status* produzem sentimentos de exclusão e discriminação àqueles que se aproximam do seu espaço como forma de resistência e manutenção do distanciamento dos outros grupos (ELIAS, 2000).

A **justificativa** dessa pesquisa deve-se à pertinência que existe nesse contato e inter-relação entre esses jovens indígenas com a Universidade, capaz de produzir conhecimento científico numa amplitude que envolve ensino, pesquisa e extensão, agregando relações de poder e hierarquia que envolve atores internos e externos, podendo se transformar também

---

<sup>5</sup> Etnocentrista ou Etnocentrismo - visão de mundo que se caracteriza por quem considera o seu grupo étnico, nação ou nacionalidade socialmente mais importante, superior do que os demais.

num ambiente de conflitos raciais ‘velados’ (ou não), que se tornou mais acentuado desde surgimento da lei de cotas raciais<sup>6</sup> nas Instituições de Ensino Superior (IES) públicas e privadas (ProUni e Fies), proporcionando uma inserção maior de indígenas, negros e ciganos nas universidades públicas a partir do ano de 2012.

Dessa forma, é necessário observar que apesar de haver vários estudos direcionados na área de educação superior, seja num campo abrangente ou restrito, não se tem ainda conhecimento de um estudo dessa magnitude na forma de compreender a dimensão da moralidade a partir de um processo de interação com a etnia indígena Potiguara relacionando à uma universidade pública.

A *contextualização do problema* foi norteada através do *contato interétnico* no campus I da UFPB e, posteriormente, a dimensão da moralidade fortalecida pela construção de uma *rede de solidariedade étnica* formada por jovens indígenas universitários e a presença de alguns não indígenas que vivem em João Pessoa. Desta forma, busco identificar a existência (ou não) de casos de preconceito e processo discriminatório na UFPB. Isso procede? Ou não? Dificulta o desempenho nos estudos desses jovens? Ou intensifica mais sua vontade de vencer? Essas questões são pontos de apoio que norteiam essa pesquisa. Neste sentido, tem-se o delineamento da questão/problema em que está baseado o objeto de análise.

A relevância fundamental nesse estudo é procurar compreender a dimensão da moralidade que, supostamente, é fortalecida por uma rede de solidariedade étnica construída por esses jovens indígenas no espaço urbano e como se dá essa interação entre eles (Potiguara) e os estudantes não-indígenas da região metropolitana de João Pessoa.

Partindo da suposição que em algumas situações específicas na Universidade os valores éticos dos Potiguara são postos a prova a partir do momento que existem conflitos em sala de aula por parte de alguns universitários e autoritarismo por parte de alguns docentes; questões culturais que envolve preconceitos; discriminação racial; humilhação e, dessa forma, envolvendo a reafirmação de sua identidade étnica, pois envolve a honra; o orgulho de ser Potiguara e o direito de estudar numa universidade pública seja através do acionamento de

---

<sup>6</sup>A lei de cotas nº 12.711/2012 garante a reserva de 50% das matrículas por curso e turno nas 59 universidades federais e 38 institutos federais de educação, ciência e tecnologia a alunos oriundos integralmente do ensino médio público, em cursos regulares ou da educação de jovens e adultos. Os demais 50% das vagas permanecem para ampla concorrência. O MEC ainda informa que nos estados onde há grande concentração de indígenas adotem critérios adicionais específicos para esses povos, dentro do critério da raça, no âmbito da autonomia das instituições.

políticas públicas (Lei de Cotas - 2002) ou pela ampla concorrência, ambos ofertados pelo Sisu<sup>7</sup>

Diante desse contexto introdutório, percorrendo um pouco a trajetória do pesquisador deparando-se com seu objeto de estudo, universitários indígenas Potiguara e a sua dimensão moral com relação ao contexto acadêmico desenvolvi como **objetivo geral** nesse estudo buscar compreender a dimensão da moralidade desses jovens indígenas a partir da formação de uma *rede de solidariedade étnica* no Campus I da UFPB em João Pessoa. Para isto, pretendo elencar alguns objetivos específicos que nortearão a minha pesquisa, a saber:

- a) conhecer os pontos pertinentes dessa inter-relação - universitários indígenas e espaço universitário da UFPB;
- b) analisar o comportamento social dos jovens Potiguara em contextos situacionais na Universidade e no espaço *extra-campi* - SEAMPO;
- c) descrever os *contatos interétnicos* existentes entre os jovens indígenas e não-indígenas num campo social multiétnico – espaço acadêmico.

Para isso, concentrei meus esforços a partir do estudo de caso de quatro jovens universitários indígenas que estudam no campus I da UFPB em João Pessoa, onde se esforçam para manter o foco nos estudos e, concomitantemente, buscam desvencilhar-se de situações embaraçosas e constrangedoras causadas pelo *contato interétnico* mais intenso proporcionado pelo o ingresso desses jovens na Universidade.

Segundo Cardoso de Oliveira (2006, p. 54), esse pertencimento étnico está associado à questão ética e, neste caso, “significa dizer que é inerente à moral do reconhecimento pelos outros”, produzindo um auto-reconhecimento da moral, “sem o que o indígena não lograria realizar as condições de possibilidade de uma vida ética” (Idem).

Pensar a Universidade como espaço do colonizador e após a inserção de políticas públicas de inclusão social e igualdade racial, tais como o Sistema de Cotas raciais e outras Ações Afirmativas nos campus universitários, desembocando em vários conflitos étnicos raciais, tais como o racismo, *bullying* e estigma (lógicas de exclusão).

---

<sup>7</sup> Sistema de Seleção Unificada (**Sisu**) é o sistema informatizado, gerenciado pelo Ministério da Educação (MEC) criado em janeiro de 2010, pelo qual instituições públicas de educação superior oferecem vagas a candidatos participantes do Exame Nacional do Ensino Médio (Enem).

## 1. Capítulo 1

### Identidade Étnica e Etnicidade

O fato de um jovem indígena estar estudando na Universidade não apaga a sua identidade indígena, pelo contrário, em algumas situações a reforça, porque pelo que percebi na Universidade, muitas vezes, a identidade étnica indígena tornava-se mais intensa por existir, por exemplo, entre os universitários Potiguara uma solidariedade étnica, um sentimento de pertencimento engendrado sob a égide de defesa do seu grupo étnico diante de algumas dificuldades impostas por um grupo de universitários da classe dominante na capital paraibana.

Teve um grupo (indígenas Potiguara) que vieram se apresentar aqui (na universidade)... aí eu fui falar da minha cultura. Teve outro movimento (indígena) lá no centro (da cidade) e depois outro na Assembleia (Legislativa). Aí eu estava de vez em quando nesses eventos aí. Eu acho que você precisa mesmo valorizar essa questão de ser indígena na cidade porque se você não valorizar e acreditar que é uma coisa banal e que não tem valor, você vai se passar como um não-indígena. Ser indígena na cidade e assumir isso na Universidade é um pouco complicado, mas a gente afirma quando pode, né!?”(Amandy, João Pessoa, 18/12/2017).

Ao questionar a interlocutora sobre o porquê acha complicado, ela então responde da seguinte forma: “Porque tem a questão do preconceito. E pra você que viveu na aldeia que participou dos costumes e que sabe que sua família também é indígena...aí você fica meio acanhado...fica meio desmotivado. Mas aí hoje em dia eu já respondo e começo a falar, né!? De sua história e que aquela pessoa precisa conhecer melhor a história [da etnia indígena Potiguara]” (Amandy, João Pessoa, 18/12/2017).

Tentando esclarecer melhor esse entendimento sobre o acionamento da identidade étnica se, por exemplo, é em todo lugar na Universidade ou Cidade que ela [Amandy] afirma que é indígena, a jovem estudante relata que “Não. Não é em todo canto não. Porque tem canto que você vê, percebe que aquela pessoa não vai te discriminar que ela não tem preconceito...que diz: *Ah, você é índia? Que legal!te aceita, né!?*” (Amandy, João Pessoa, 18/12/2017).

Nesses casos, como destaca Bourdieu (2004, p. 125) quando se refere que a identidade étnica heterogênea que está em jogo não é “[...] a conquista ou a reconquista de uma identidade, mas a reapropriação coletiva deste poder sobre os princípios de construção e de avaliação de sua própria identidade [...]”. E para reforçar esse argumento, o autor (2004, p. 126) discorre sobre a “*estigmatização* que produz o território”, onde poderíamos

contextualizar para nossa discussão sobre os indígenas que estudam na Universidade e demonstrar que pelo fato do indígena estar no espaço acadêmico e, neste caso, inserido no espaço urbano não implica necessariamente que ele deixou ou está se distanciando da sua etnia indígena, por exemplo, mas o que acontece com quem está residindo no espaço universitário ou na “Casa das Universitárias” no centro da capital é uma “valorização de sua identidade étnica”, mas nem sempre esta é acionada, pois depende da situação.

Como no caso de Amandy que, segundo ela, o fato de estar morando nessa “Casa das Universitárias” faz com que ela busque, participe de eventos de movimentos indígenas e de reuniões no SEAMPO. “Quando eu fui pegar uma declaração de que sou indígena para poder comprovar na UFPB o cacique ressaltou a importância de participar de eventos, reuniões dos movimentos indígenas para manter próxima desses eventos” (Amandy, João Pessoa, 18/12/2017).

Seguindo o pensamento de Pierre Bourdieu (2004) é preciso que haja uma valorização e sentimento de pertença étnica resistente para que os indígenas que vivem em centros urbanos possam “inverter o sentido e o valor das características estigmatizadas” (idem). Com relação à estigmatização ocorrida no espaço acadêmico/urbano, como afirma a universitária indígena Potiguara, Amandy:

Tenho orgulho de fazer parte de uma família indígena não nego que sou pra ninguém...nem aqui (universidade) nem na cidade... apesar de que em muitos momentos passar por situações desagradáveis na Universidade...então é você se adequar ao ritmo da cidade mesmo não pertencendo a ela...Mas é também saber driblar o preconceito...Um índio na universidade acaba tendo uma vida diferente da vida que poderia ter na escola de sua comunidade em questões de comportamento modo de falar e se relacionar com as pessoas...dependendo da cultura no modo de vestir de pensar. (Amandy, João Pessoa, 18/12/2017).

A fala da jovem Amandy ressoa pela descoberta do autorrespeito, isto é, reconhecer o fato de assumir a sua identidade étnica é algo que parece ser dignificante para si e também para a sua família num processo de pertencimento étnico que, segundo Cardoso de Oliveira (2006, p.55), “É quando a busca pelo respeito de si pelos outros começa pela descoberta do auto-respeito, encontrando nele a dignidade e a honra indígena tão vilipendiada no passado, e hoje, ao que tudo vem indicando encontra-se em pleno processo de recuperação”. Essa ideia do autorrespeito está permeada pelo desenvolvimento da concepção teórica da “Moral do Reconhecimento” evidenciada por Axel Honneth, onde veremos mais adiante com maior profundidade.

Vale destacar também que a Universidade para esses indígenas não é apenas um campo de conhecimentos científicos e formais, mas também de afirmação de sua identidade e

construção da cidadania, através do reconhecimento de seus direitos indígenas constitucionais perante a lei, caracterizando a passagem da condição do indivíduo para cidadão, transmitindo também status com papel social de destaque na sua comunidade. Neste sentido, a Universidade para muitos indígenas é vista como espaço transformador, funcionando como mecanismo estratégico de ascensão social e, conseqüentemente, geração de oportunidades em ambientes públicos nas Aldeias e municípios vicinais, tais como Escolas, Postos de Saúde, Secretarias etc).

Vale ressaltar que a escolha do curso de muitos indígenas não está necessariamente relacionada a uma ação estratégica, visando uma oportunidade de trabalho num espaço público, mas a identificação, gosto por determinadas áreas de conhecimento que perpassa os órgãos públicos e, muitas vezes, estão ligadas a causas ambientais, práticas e conhecimentos culinários “tradicionais” e “modernos”, novas tecnologias, por exemplo, engenharia ambiental/ecologia, gastronomia e mídias digitais.

Retornando o relato oral da jovem Amandy quando esta menciona o “ritmo da cidade” e enfatiza a situação de “driblar o preconceito”, a universitária indígena pode estar moldando uma máscara social, mas antes desse processo de moldagem, possivelmente, haverá uma preparação do “arquetipo urbanista” que ocorre através da interação, *socialização urbana* que a jovem indígena foi adquirindo nos espaços públicos (universidade, mercado central, shopping etc) e, sendo assim, esse contato interétnico constante possibilitou um ganho de experiência durante a sua vivência no espaço urbano.

Nessa perspectiva, o conceito de *etnicidade* apresenta-se aqui de modo bastante oportuno e eficaz para esse caso quando a jovem refere-se que deve “entrar no ritmo da cidade”, ou seja, moldar-se socialmente para poder conviver, manter relações sociais numa estrutura organizacional, principalmente, no campus universitário, distinta da Escola na Aldeia onde estudavam e vivia e, mesmo assim, não perder a sua identidade étnica, o elo parental com a sua rede de relações sociais indígenas e práticas culturais afirmadas desde a sua infância na Aldeia Alto do Tambá (Baía da Traição). Neste contexto, “etnicidade provou ser um conceito muito útil, uma vez que sugere uma situação dinâmica da variável de contato, conflito e competição, mas também acomodação mútua entre os grupos” (ERIKSEN, 2010, p. 13, tradução minha).

Nesse sentido, podemos perceber que no espaço universitário-urbano existe um leque abrangente de relações sociais, onde muitas vezes presenciamos uma convivência multiétnica, como por exemplo, cabo verdianos, indígenas, quilombolas, ciganos, judeus, muçulmanos etc. em que a identidade étnica pode ser ativada a partir do momento que o indivíduo sinta

necessidade. A partir daí ele de forma individual ou junto com seu grupo étnico poderá reivindicar seus direitos que são recorrentes de sua identidade étnica indígena.

Thomas H. Eriksen (2010, p. 14, tradução minha), ainda reforça expressando que “o conceito de *etnicidade* pode ser dito para unir duas lacunas importantes na antropologia social: ela implica um foco na dinâmica ao invés de estática, e relativiza as fronteiras entre ‘nós’ e ‘eles’, entre os modernos e tribais”.

Então, nesse caso, como demonstra Eriksen (2010, p. 16-17, tradução minha), a “*Etnicidade* é um aspecto da relação social entre pessoas que se consideram como essencialmente distintas dos membros de outros grupos dos quais eles estão conscientes e com o qual eles entram em relacionamentos”. Neste sentido, o indivíduo sabe a que grupo étnico ele pertence, mas para poder entrar em contato, por exemplo, com outro grupo social/indivíduo mantém uma interação social, respeitando os aspectos políticos, econômicos, culturais daquela sociedade, porém sem perder a sua identidade étnica indígena.

Dessa forma, o indígena vive num jogo identitário, mantendo relações num contato interétnico, interagindo, estabelecendo redes de relações sociais para que possa dar sustentação a sua identidade social naquele ambiente citadino, por exemplo. A construção de rede de amigos no espaço universitário, “Casa Universitária”, vizinhança, SEAMPO, amigos da empresa onde trabalha etc. são alguns exemplos significativos que muitos indivíduos que pertence a um grupo étnico poderia utilizar. Então, quando a relação social tem um “diferencial étnico”, como um elemento significante, é porque a identidade étnica foi ativada numa situação específica, onde surgiu a necessidade de acioná-la. Sendo assim, “o conceito de *etnicidade* não só pode nos ensinar algo sobre similaridade, mas sobre as diferenças” (ERIKSEN, 2010, p. 18, tradução minha).

Após esse entendimento sobre o processo de preparação, evidenciado nesse caso pela *etnicidade*, do qual a jovem Potiguara supostamente passou para entrar no “ritmo da cidade”, alcançando em seguida um estágio da construção da “representação” no intuito de conseguir desvencilhar-se das teias do preconceito e do processo discriminatório que estão difundidos e eivados na Universidade e espaço urbano. Neste caso, Erving Goffman (1996, p. 27) diz que “a concepção que temos de nosso papel torna-se uma segunda natureza e parte integral de nossa personalidade. Entramos no mundo como indivíduos, adquirimos um caráter e nos tornamos pessoas”. Acentuando ainda mais essa relação vivida num contexto urbano o autor expõe sua reflexão teórica sobre “fachada” ou utilizando, de modo mais adequado, o termo “representação” para se referir a “toda atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que

tem sobre este alguma influência”. Goffman (1996, p. 29) então incute a denominação “fachada” para designar um “equipamento expressivo de tipo padronizado intencional (o “ritmo da cidade”) ou inconscientemente empregado pelo indivíduo durante sua representação”.

No que se refere ao espaço universitário, o universo acadêmico é constituído de modo heterogêneo e atraído de uns tempos pra cá através das políticas públicas direcionadas as Instituições de Ensino Superior (IES). Sendo assim, os estudantes buscam nesses espaços universitários adquirir conhecimento científico, tecnológico no intuito de adquirir profissionalização e, conseqüentemente, melhores condições de vida para seu grupo doméstico e também são motivadas por interesses subjetivos, mas apesar de parecer o “sonho americano” a universidade também proporciona vários desafios para o indivíduo que tem consciência (ou não) de que poderá enfrentar, por exemplo, dificuldades financeiras, pressão psicológica, social e familiar, e até mesmo com relação ao processo de contato e interação com outros grupos sociais distintos.

Desse modo, a inserção de estudantes pertencentes a grupos étnicos no espaço acadêmico-urbano apresenta uma configuração heterogênea e multifacetada que desemboca em relações de poder e status social distribuídos num campo de contrastes marcantes acentuados por desigualdades sociais, seguindo uma conjuntura socioeconômica e política que está conectada com a dinâmica local da cidade e do sistema de mercado capitalista.

Diante de minhas observações no espaço universitário e, segundo os relatos de jovens indígenas universitários, o preconceito e a discriminação surgem de várias formas desde o deboche de alguns universitários, a ironia de alguns professores em sala de aula até a desconfiança e desdém de servidores na hora de realizar a inscrição ou fazer parte de algum benefício aos universitários, tais como Restaurante Universitário e Auxílio Moradia e Bolsa Permanência, por exemplo.

Posto isso, percebemos que os preconceitos de origem e de marca abordados por Oracy Nogueira (1985) para apresentar uma modalidade de preconceito racial para o Brasil eclodem nessas situações de modo bem acentuado e transparente. Segundo o autor (1985, p. 292, grifos do autor), “A própria expressão “preconceito de *marca*” não constitui senão uma reformulação da expressão ‘preconceito de cor’” que fora utilizada por muitos teóricos para fazer uma relação à ‘situação racial’ brasileira como afirma Nogueira.

Embora no Brasil, segundo Oracy Nogueira (1985), predomine o preconceito de *marca*, nesse caso específico dos estudantes indígenas também está inserido o preconceito de origem. No que se refere a este tipo de preconceito o autor (*idem*) remete a “suposição de que

o indivíduo descende de certo grupo étnico para que sofra as consequências do preconceito, diz-se que é *de origem*". E nesse caso mencionado pelo jovem indígena Itaïybá esses tipos de preconceito surgem a partir de sua autodeclaração de indígena em sala de aula e pela sua aparência por possuir um fenótipo de mestiçagem, aproximando-se dos jovens negros de Cabo Verde.

Nesse ínterim, os universitários indígenas apresentam situações de discriminação racial vivenciados na Universidade que, muitas vezes, eclode de forma acentuada na sala de aula a partir do momento em que o jovem Potiguara expõe sua identidade étnica. A partir daí ocorre à segregação, ficando de um lado "os de cor" como destaca o universitário indígena Itaïybá que, segundo ele, sofreu discriminação racial em sala de aula e acabou se juntando a outros estudantes que também passaram por esse *apartheid*. Ao perguntar para o interlocutor como foi sua sociabilidade nos primeiros dias na universidade ele conta que,

Então, ao chegar no curso a primeira coisa que senti foi a exclusão...e acabou que até o processo de inclusão na turma...digo em partes da turma isso gerou, demorou uns dois meses, dois meses e meio até esse processo de inclusão. Porque quando começou o curso a turma foi logo se dividindo, né?! Se subdividindo em grupos. E aí acabou ficando eu; um amigo e amiga de Cabo Verde e outro amigo que era esposo de Val todos eram de cor (refere-se à cor negra) (Itaïybá, Aldeia Alto do Tambá, 18/12/2017)

Desse modo, podemos identificar que a aproximação do jovem indígena com os jovens cabo-verdianos surgiu devido ao preconceito de marca por causa de critérios de fenótipo ou aparência racial como aponta Nogueira (1985, p. 293) juntamente ao preconceito de origem que está relacionado a uma carga afetiva pelo fato de pertencer também a um grupo étnico. Esse processo discriminatório acabou criando lógicas de exclusão e, assim, pode ter construído ações estratégicas de união entre esses grupos étnicos.

Nessa perspectiva, quando se refere ao indígena Potiguara, o estigma muitas vezes está atrelado a outras variantes que denotam dúvidas, causando estranheza e desconfiança se ele/ela realmente é índio (a) ou não, pelo fato de apresentar traços fenotípicos de mestiçagem e não corresponderem às características difundidas pelo senso comum da "aparência de índio", como demonstra o relato da jovem Amandy.

Porque aí têm muitas pessoas que falam: "Ah, você não parece ser indígena". E pra você que viveu na aldeia que participou dos costumes e que sabe que sua família também é indígena...aí você fica meio acanhado...fica meio desmotivado. Mas aí hoje em dia eu já respondo e começa a falar, né?! De sua história e que aquela pessoa precisa conhecer melhor a história [dos indígenas Potiguara da Paraíba]. Mas agora eu já tenho um ampla visão [por causa do SEAMPO...Será?] pra responder para essas pessoas...principalmente aquelas cheias de preconceito, né!? Com nosso estereotipo. "Ah, não parece com indígena, então não é indígena". Aí eu já respondo

por quê. E assim, já não fico tão acanhada, né!? (Amandy, João Pessoa, 18/12/2017).

O relato da jovem indígena nos leva a um tema bastante complexo e tratado com cuidado por vários antropólogos no Brasil – a “mestiçagem” dos índios brasileiros. Este assunto nos faz imergir em estudos sobre mestiçagem com indígenas muito pesquisado pelo o antropólogo João Pacheco de Oliveira (2004, p. 35) que manifesta sua inquietação e preocupação, especificamente com relação a esses indígenas, citando Bernand e Gruzinski (1992, p.21), “[...] os mestiços constituíram o lado verdadeiramente esquecido da antropologia americanista, cujo maior defeito seria o de operar as suas pesquisas como se existisse uma “clivagem epistemológica entre Índios de um lado e autóctones do outro”.

Outro fato que chama a atenção nessa abordagem sobre a mestiçagem indígena no nordeste pode ser explicado pelo contexto histórico brasileiro no século XVIII, fortalecido pelas políticas indigenistas, onde muitos casamentos interétnicos ocorreram frutos de uma ação de integração imposta pelo Marquês de Pombal – “Diretório dos Índios<sup>8</sup>” (1757-1798) nessa época no intuito de acomodar colonos brancos nos antigos aldeamentos, corroborando mais tarde com a regularização das propriedades pela Lei de Terras de 1850 (OLIVEIRA, 2004, p. 25).

Nesse sentido, Pacheco de Oliveira (2004, p. 35) demonstra que se deve ter um maior cuidado, esmero, com relação às pesquisas, aos trabalhos científicos que envolvam a questão da identidade étnica heterogênea, “[...] com ‘culturas híbridas’ (CANCLINI, 1992) e *índios misturados* [...]” (grifo nosso). Isto ocorre porque o que está em jogo não é apenas a questão étnico-racial, mas o dinamismo da cultura, mantida por *fluxos culturais* entre vários atores externos numa determinada sociedade.

As situações vivenciadas nesse cenário acadêmico da UFPB fazem com que os universitários Potiguara estabeleçam laços de relações pessoais com grupos distintos e também alvo de discriminação, e que têm como elemento comum o ingresso na Universidade através do sistema de cotas, sejam raciais ou oriundos do sistema público de ensino.

Desse modo, como os universitários indígenas todos os dias letivos se deparam com um ambiente propício a discriminação racial, eles acabam criando redes de relações sociais com estudantes negros ou de classe baixa renda, pois também costumam passar por situações de discriminação similares como as enfrentadas pelos indígenas na universidade, além de

---

<sup>8</sup> Aqui, refiro-me, ao “Diretório dos Índios” em Pernambuco que gerenciava também o Rio Grande do Norte, Ceará e Paraíba. O Diretório funcionava como um instrumento de intervenção e submissão dos índios aos interesses do sistema colonial.

contatos com alguns professores que compreendem e dão apoio a esses jovens. Estes “elos étnico-sociais” engendrados por esse grupo heterogêneo formado, no âmbito acadêmico, por elementos de identidade étnica, social e econômica acabaram congregando suas aptidões e interesses no intuito de buscar forças para poder enfrentar indivíduos etnocêntricos e, principalmente, manter o foco nos seus estudos para alcançar cada qual os seus objetivos.

Calculado nisso, tomarei como curso dessa análise o contato interétnico dos universitários Potiguara com os outros universitários da UFPB em João Pessoa. Segundo Cardoso de Oliveira (1981) o contato interétnico acaba provocando, muitas vezes, uma situação de contraste de identidade, corroborando para uma *fricção interétnica*. Segundo o autor (1981, p. 129), “contudo, pode-se dizer, preliminarmente, que o destino das sociedades indígenas, enquanto sociedades é o de sua descaracterização progressiva, na medida em que vão sendo integrados às economias regionais”. Nesta perspectiva, o autor (à época) acaba tendo uma visão pessimista com relação à interação, ao contato dos indígenas com outras sociedades, através das denominadas ‘economias regionais’, assim como em sua inserção em espaços urbanos.

De acordo com Pacheco de Oliveira (1988), o estudo do contato interétnico deve ser realizado como *situação de interação*, envolvendo conflitos e interdependências. Segundo o autor (1988, p.14), nessa relação interétnica fica implícito a demarcação de fronteiras étnicas, alianças e arranjos dentro do *campo intersocietário* de relações interétnicas. Ao propor essa noção de *campo intersocietário*, temos a possibilidade de uma abordagem dinâmica das relações interétnicas em que o contato não se reduz a uma percepção dualista da realidade (índios *versus* não-índios); também, constitui-se num processo fundamentado em interações estabelecidas entre os mais variados agentes presentes em situações contextuais.

Os grupos étnicos são, ao contrário, categorias adscritivas nativas, que regulam e organizam a interação social dentro e fora do grupo, sobre a base de uma série de contrastes entre o próximo e o distante. Tais contrastes se ativam ou não segundo os requisitos do contexto. Neste sentido, veremos que em determinadas situações os estudantes indígenas, em grupo, são capazes de se fortalecer e demonstrar, em eventos significativos dos Potiguara na aldeia ou na cidade, sua identidade étnica. E em outras ocasiões, não é necessário acioná-la.

A partir de relatos dos jovens indígenas e também como universitário da UFPB percebi ao longo do tempo [2013 até 2018] a presença de muitos jovens preconceituosos e racistas nas salas de aula e corredores da Universidade, principalmente com aqueles jovens indígenas que algumas vezes vem para esse espaço acadêmico ainda com o corpo pintado de jenipapo por terem participado de rituais na Aldeia ou eventos na cidade, por exemplo.

Essa juventude acadêmica que discrimina esses indígenas ou negros muitas vezes expressa esse sentimento hostil devido ao reflexo da sociedade brasileira que há tempos permanece eivada de preconceitos raciais contra esses grupos étnicos por apresentarem sinais nítidos de diferenciação social, através da cor da pele e traços marcantes em sua fisionomia característica do seu grupo. Porém, o estereótipo perpassa a questão biológica, isto é, fenotípica e também biótipo, permeando pelo comportamento, condição financeira, sexualidade etc. Neste sentido, devemos pensar a ideia de raça criada pela sociedade não está totalmente desenvolvida no cerne do conceito biológico, mas está espalhada como uma construção social, onde buscam privilegiar, enaltecer a sua classe social.

De acordo com Eriksen (2010, pp. 8-9), “no Brasil, o continuum preto-marrom-branco em termos de pigmentação é uma dimensão de classificação que tem um elemento de classe óbvio que pode de fato anular o fenótipo (riqueza ‘faz as pessoas ficarem mais pálida’), o que não implica a existência de separar categorias étnicas com base na especificidade cultural, como é o caso dos indígenas”.

Apesar desse conceito de raça no Brasil ser mais utilizado sob a análise teórica do construto de negros do que para indígenas, como apontou em seus estudos a antropóloga brasileira Lilia Moritz Schwarcz (1993) em sua obra intitulada, “O espetáculo das raças”, baseando sua análise teórica a partir do século XVIII para sustentar sua tese sobre o estudo de raças que teria mais ênfase e disseminação no século seguinte partindo de conceitos da biologia e teorias evolucionistas no intuito de justificar “o domínio branco e hierarquia social rígida. Utilizando-se um darwinismo sócio-biológico explicava-se o natural branqueamento da população” (SCHWARCZ, 1993, p. 285).

Mesmo assim, observo que o que acontece com os jovens indígenas Potiguara na UFPB também está associado a uma idealização de construção étnica aceita na classe social dominante brasileira, ou seja, evidencia-se de forma inconsciente um processo de “pureza” e aquele grupo social que não puder se enquadrar nesse aspecto será tratado como etnia degenerada, inferior e, sendo assim, não possuindo capacidade cognitiva superior capaz de ser comparada àqueles que se acham indivíduos superiores em vários aspectos, tais como étnico, social, intelectual e corporal.

Trazendo a questão do preconceito e discriminação que envolve os universitários indígenas na cidade, supracitado, o que chama a atenção é o seu pertencimento étnico, a solidariedade étnica existente no espaço urbano, fazendo com que as relações de amizade tornem-se cada vez mais fortalecidas para suportar as discriminações sofridas na Universidade, buscando assim um autorrespeito.

Pelas observações que fiz durante o trabalho de campo na Universidade, notei que a identidade étnica indígena era acionada em situações específicas, onde o indígena sentia a necessidade de ativá-la para reivindicar seus direitos constitucionais e em outras situações isso não era necessário, bastando acionar sua identidade pessoal, de universitário, por exemplo. Ao perguntar ao universitário indígena Ubiratã se era em todo lugar que ele afirmava que era indígena ele responde da seguinte forma: “Aonde cabe, né!? Porque tem canto que não precisa você dizer que é indígena” (Ubiratã, João Pessoa, 12/04/2018). A jovem universitária Potiguara Amandy diz o seguinte: “Quando a gente vê que aquela pessoa defende a causa, os indígenas, por exemplo, aí a gente diz...mas tem lugar que não tem como falar porque a gente sofre muito preconceito por aqui [na cidade]” (Amandy, João Pessoa, 18/12/2017).

Sendo assim, onde esses jovens indígenas sentirem necessidade de acionar sua identidade étnica eles farão, caso contrário não haverá necessidade de expor sua identidade indígena, pois isso poderá causar-lhes constrangimentos advindos de um processo discriminatório sofrido por outros universitários na Universidade, por exemplo. De acordo com Maybury-Lewis (2003, p. 14), “a identidade étnica não é uma condição estável, mas uma relação negociada entre um grupo e outros, entre estes grupos e o Estado”.

Baseado nisso, Robert Ezra Park (1955, *apud* ERIKSEN, 2010, p. 25, tradução minha) diz que “Como um indivíduo se move entre contextos sociais no fluxo e transitoriedade da vida urbana, a importância relativa das suas alterações étnicas de membros. Assim, um indivíduo pode ter muitos ‘eus’ de acordo com os grupos a que pertence e na medida em que cada um destes grupos é isolado dos outros”. Neste sentido, percebemos que diante de um contexto social heterogêneo, como na Universidade, o indivíduo poderá ativar sua identidade étnica ou não, dependendo da situação. Sendo assim, ele poderá realizar um jogo identitário no intuito de alcançar seus objetivos sem sofrer nenhum tipo de discriminação naquele espaço social em que se encontra.

Vale ressaltar também que além do fato de estar num ambiente novo (campus universitário), temos que procurar compreender que o indígena tenta estudar, viver sua vida da melhor forma nesse novo espaço como qualquer outro universitário, mantendo relações sociais, fazendo amizades, participando de eventos acadêmicos, culturais, enfim, buscando interações sociais que acabam criando uma sociabilidade (SIMMEL, 1985) naquele ambiente onde convive com outras pessoas.

Dessa forma, sua identidade étnica poderá ser acionada em algumas situações, desde que sinta a necessidade e o momento oportuno de ativá-la no intuito de alcançar um objetivo

específico como, por exemplo, de acordo com alguns relatos de indígenas na UFPB um atendimento médico num posto de saúde na Aldeia porque em muitos casos ele enfrenta dificuldades de ser atendido no Hospital Universitário (HU) por causa da burocracia e do número elevado de pessoas para serem atendidas naquela Casa de Saúde. Então, nesse momento ele aciona sua identidade étnica e poderá buscar amparo num órgão indigenista, SESAI ou FUNAI, ou então segue diretamente para a Aldeia onde tem apoio de sua parentela e fará com que ele seja atendido naquela comunidade. Esta relação se dá de várias formas estratégicas, como já citadas, através de seus direitos adquiridos.

Mas também existem casos em que o Potiguara aciona sua “identidade universitária” e consegue ser bem atendido no HU, por exemplo, como ocorreu com uma jovem indígena que estuda “Comunicação em Mídias Digitais” na UFPB – “Eu fui muito bem recebida lá (HU) quando procurei fazer ultrassonografia e outros exames” (Thaynara, Aldeia Alto do Tambá, 2018).

Além disso, tem a questão da incorporação de costumes e valores urbanos ao estilo de vida da Aldeia (onde todos praticamente se conhecem e a extensão da rede de parentesco, muitas vezes, se estende enveredando por várias aldeias circunvizinhas), produzindo alterações em significativos aspectos como, por exemplo, o modo de interagir, de socializar entre as pessoas daquele espaço universitário-urbano torna-se um pouco “formal” mantendo uma configuração que possivelmente não terá o mesmo grau de confiança, estreitamento nas relações sociais como praticam na Aldeia com seus parentes.

Contudo, esse processo de configuração não se dá apenas com os indígenas ou a outra pessoa pertencente algum outro grupo étnico, havendo certo grau de similaridade dessas ações com indivíduos estranhos ao lugar que se encontra, tais como aqueles nascidos em regiões longínquas da capital, por exemplo, o sertão, agreste etc, podendo ser também natural de algum outro estado brasileiro ou até mesmo pertencente à outra nacionalidade.

Entretanto, verifiquei durante minhas entrevistas e também quando estive presente nas Aldeias, acompanhado muitas vezes por esses indígenas que vivem durante a semana em João Pessoa, na “Residência Universitária” ou na casa de parentes, que os Potiguara estão arraigados ao sentimento de pertencimento étnico, independente das circunstâncias em que vivem nesses espaços dentro de um contexto urbano. Este sentimento de pertencimento está relacionado à fonte de sua identidade étnica indígena, que mantém a permanência e a continuidade.

Segundo Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 27-28), onde diz que:

Quer a **identidade** seja pensada no âmbito dos estudos de *etnicidade*, como bem ilustram as ideias de Cohen; quer ela se insira em contextos relacionais, não obstante **passíveis de observação e de registro etnográfico, como no caso de interações socioculturais envolvendo relações contrastantes**, a nos basearmos nas pesquisas de Barth e de seus colaboradores, o certo é que para as investigações realizadas por muitos de nós, antropólogos, o conceito de identidade étnica tem sido de inegável eficácia (grifo nosso).

Baseado nessa relação de identidades contrastantes que o autor traz, deveríamos pensar na questão de que nem sempre a identidade étnica é ativada, pois em muitos casos não haveria relevância ou necessidade dele acionar, como demonstra o Eriksen (2010) em suas percepções realizadas nas Ilhas Maurício, onde constatou que, “Mauritanos, Hindus e Creoles se encontram sem referência implícita ou explícita às suas respectivas identidades étnicas, por exemplo, onde a situação é definida através de seus status como colegas ou parceiros de negócios” (2010, p. 37, tradução minha). [...] E que: “Na maioria das outras situações, que a identidade particular não é ativada; isso não parece relevante na definição de situações sociais. Em outras palavras, os indivíduos têm muitos *status* e muitas identidades possíveis, e é uma questão empírica quando e como as identidades étnicas se tornam mais relevantes.” (idem).

De acordo com Pacheco de Oliveira (2004, p. 32-33, **grifos meus**):

A *etnicidade* supõe necessariamente uma trajetória (histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (**uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem se acoplar**). O que seria própria das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência a origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da *etnicidade*.

Reforçando o conceito do autor podemos também pensar a etnicidade ilustrando as ideias do antropólogo britânico Abner Cohen (1974) que estão na introdução do seu célebre livro intitulado, “*Urban Ethnicity*”. Na introdução desse volume ele expõe o seu pensamento sobre grupo étnico: “a) é uma coletividade que partilha certos modelos normativos de comportamento; b) fazem parte de um grupo populacional e relacionam-se com povos pertencentes a outras coletividades na estrutura do sistema social” (COHEN, 1974, tradução minha).

Outro fato relevante nesse contexto universitário-urbano, é que a identidade torna-se situacional, pois em um determinado momento o indígena pode reivindicar os seus direitos que estão resguardados no Estatuto do Índio e na Carta Magna brasileira de 1988, porém em

outra situação ele pode omitir sua identidade étnica para restabelecer outro contato envolvendo, agora, demandas e interações, por exemplo, com outros atores externos e, dessa forma, estabelecer um jogo identitário provocado por diferentes circunstâncias sociais no intuito de alcançar seus direitos estabelecidos por lei. E em outro momento ele poderá acionar sua identidade social.

Vale ressaltar que a identidade étnica surge de forma situacional não apenas nesses espaços urbano e universitário, pois no território étnico ela também é situacional, por exemplo, quando o indígena necessita ir ao posto de saúde na Aldeia para tomar vacina; para matricular o seu/sua filho (a) na escola indígena; para receber cesta básica de alimentos; na solicitação de uma ajuda de custo para a produção agrícola, por exemplo, ou até mesmo quando ocorre censo populacional promovido por lideranças indígenas ou pelo IBGE. Estes são alguns casos em que a identidade indígena pode ser acionada no território étnico dos Potiguara.

Seguindo o rastro do pensamento de Fredrik Barth (1995, p. 2), “Ser um indígena não significa que você carrega separado a cultura indígena. Ao contrário, em vez disso, significa provavelmente que em algumas vezes, algumas ocasiões, você diz, ‘Esta é minha identidade étnica. Este é o grupo ao qual gostaria de pertencer’”.

## **1.1 Caminhos metodológicos**

A tessitura metodológica dessa nossa pesquisa foi construída seguindo um caráter etnográfico com critérios relacionados à pesquisa descritiva com enfoque qualitativo que tem como objetivo descrever dados etnográficos sobre jovens indígenas Potiguara que vivem circulando entre a Aldeia e a região metropolitana de João Pessoa/Universidade. Seguindo esse direcionamento, pensamos a partir de noções como as de fluxos, redes e processos. Neste sentido, devemos imaginar a cidade grande como um cenário de múltiplas articulações, onde os atores sociais estão buscando criar múltiplas interações, adaptar-se a uma nova espacialidade - urbana e complexa, como veremos mais adiante.

Seguimos com Ética o trabalho de campo e também fizemos contato com outros indígenas e, dessa forma, tivemos a oportunidade de explicar um pouco mais sobre nossa pesquisa, o objetivo desse nosso estudo e a metodologia que iríamos realizar. Após essa arguição e de algumas perguntas (que foram surgindo naturalmente) acerca da pesquisa, deixamos claro os procedimentos necessários para a técnica de coleta de dados prevista para

esse trabalho, além da observação participante. Utilizamos, quando se fez necessário e propício, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Além da observação participante fizemos uso de Entrevistas Narrativas (EN) foram realizadas ao longo dessa pesquisa com os indígenas universitários que vivem na aldeia e outros que vivem na região metropolitana há muito tempo. Dessa maneira, utilizamos quando foi necessário e conveniente, o gravador de voz para registrarmos as informações, desde que permitido pelos jovens.

Durante o trabalho de campo também trocamos ideias, áudios, anotações de fatos sociais relevantes, através de um aplicativo de texto instantâneo pelos nossos *smartphones* e, às vezes, anotamos num bloco de notas – ‘diário de campo’. Estas anotações constituíram *insights*, reflexões iniciais, esboços preliminares de ensaios interpretativos que integraram o nosso trabalho numa forma de etnografia compartilhada e, posteriormente, a elaboração desse estudo. Isto porque “o diário, parte dele, quando você não registra apenas datas e o que você fez no dia, quando você põe o material etnográfico dentro dele, passa a ser muitas vezes um pré-texto. E um pretexto para um artigo, como sugere a homofonia das palavras...” (Cardoso de Oliveira, 2000, p. 197).

Os caminhos que percorremos e as estratégias utilizadas para chegarmos nessa direção foram permeados pela atenção a um elemento decisivo: o exercício antropológico na cidade e aldeia. Esse, dado pela relevância que possui na análise da *etnicidade* desses jovens indígenas Potiguara em João Pessoa e região metropolitana merece algumas considerações. Por meio das reflexões que seguem, evidenciamos os princípios que nortearam a prática etnográfica desenvolvida.

No que se refere ao método de análise optamos pelo o estudo de caso, tendo como pontos norteadores os estudos de Max Gluckman e Van Velsen, pois consideramos serem os mais pertinentes e eficazes para o estudo analítico dessa nossa pesquisa etnográfica.

De acordo com Van Velsen (2010, p. 439-440), “À medida que a pesquisa de campo tornou-se aceita como método de coleta de material antropológico, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente deslocada para comunidades específicas ou segmentos de sociedades”. Desta forma, o autor expressa que para aqueles antropólogos com enfoque estruturalista era necessário que houvesse uma delimitação para que o estudo etnográfico, a investigação, fosse realizado levando em consideração a “perspectiva estruturalista de referência” citada por Fortes (1953, p.39 *apud* Van Velsen, 1967: 440):

[...] o procedimento para a investigação e análise por meio do qual o sistema social pode ser percebido como uma unidade feita por partes e processos, que estão vinculados uns aos outros por um número limitado de princípios de ampla validade em sociedades homogêneas e relativamente estáveis.

Posto isso, percebemos de forma nítida que houve uma transformação porque ao invés de seguir uma metodologia genealógica o autor sugere o foco na análise situacional ou estudo de caso, buscando a análise de redes sociais.

Pautado nisso, buscamos agora demonstrar o desenvolvimento dessa pesquisa a partir dos casos empíricos desses jovens indígenas universitários que colaboraram bastante para o desenvolvimento desse nosso trabalho.

## 2. Capítulo 2

### **Jovens Universitários Potiguara: A chegada à capital e o encontro com a UFPB.**

O acesso à Universidade pode ser considerada também uma conquista social de valor intangível para esses indígenas Potiguara, porque muitos constroem seus projetos de vida baseados no ensino superior como porta de acesso a conhecimentos, tecnologias e técnicas não-indígenas obtido durante esse percurso agregados a um sentimento de viés altruísta, pois carregam a intenção de transmitir, posteriormente, essa bagagem de experiência (formal e informal) acadêmica para à Aldeia. Neste sentido, pretendem elaborar coletivamente projetos sociais, culturais, de preservação da natureza buscando, assim, um *empoderamento* da comunidade e com a vontade de transformar vários outros indígenas em agentes multiplicadores.

Posto isso, ao entrarem em contato com a UFPB esses jovens, supracitados, são convidados por outros universitários indígenas a participar de reuniões no SEAMPO sobre “a questão indígena no Nordeste e as políticas públicas no ensino superior” e a partir daí trabalhamos em projetos de extensão inseridos nessa abordagem. Ao se debruçar sobre a história de populações autóctones esses jovens adquirem maior consciência crítica, tornando-se agora “sujeitos políticos coletivos” (PACHECO DE OLIVEIRA, 1993, V), pois valorizam ainda mais a sua identidade étnica e a história do seu povo através de um contexto histórico, cunhado em registros escritos e legitimados pelo campo do saber científico, onde demonstra o enfrentamento de europeus contra os povos indígenas e, apesar dos massacres ainda resistem ao extermínio e invasão dos colonizadores desde o século XVI.

Incorporado a isso, muitos indígenas acabam criando também a expectativa de que a Universidade pode ser um lugar adequado para compreender melhor as dinâmicas políticas, econômicas e sociais que ao longo da história os colonizadores massacraram e dizimaram vários grupos étnicos, principalmente, do Nordeste onde desembarcaram os primeiros europeus nesse país. Esta leitura ocorre a partir dos relatos de alguns indígenas durante reuniões que participamos no SEAMPO sobre “questões indígenas” que aos poucos despertaram neles um sentimento de *pertencimento* e, dessa forma, buscaram valorizar ainda mais a sua identidade étnica, compreendendo também as situações de *silenciamento étnico* decorrentes dos conflitos territoriais e, assim, adquirindo maior domínio sobre os seus direitos constitucionais inseridos na Constituição Federal (CF) de 1988, onde “os índios adquiriram

um maior poder perante o Estado que agora não os vê atualmente como incapaz ou desconhecido dos seus direitos políticos e legislativos” (LUCENA, 2016, p. 55).

Dessa forma, eles foram se embrenhando no passado desses “parentes<sup>9</sup>” e, muitas vezes, guiados pela trajetória de vida do Capitão Potiguara que fazia ecoar relatos orais das lutas de seus antepassados, intercalando com suas histórias à frente das “lutas indígenas” por demarcação de suas terras de origem desde os anos 1980. Segundo Queiroz (1988, p. 16), “O relato oral está na base da obtenção de toda sorte de informações e antecede a outras técnicas de obtenção e conservação do saber”.

Nesse ínterim, percebemos que o SEAMPO também se transforma num palco de reflexão e debates sobre a “luta indígena” de seu grupo tendo, muitas vezes, como limiar da discussão o início do século XX no que diz respeito aos conflitos territoriais em suas terras sob a ótica fundiária, “envolvendo acirrada disputa com proprietários tradicionais, pequenos posseiros e grileiros” (ARRUTI, 1995, p. 86), além da presença dos “Lundgren, proprietários da Companhia de Tecidos Rio Tinto” (AMORIM, 1970, p. 41) e, posteriormente, a chegada dos usineiros nessa região do litoral Norte paraibano com mais intensidade a partir dos anos de 1970 impulsionados pelo PROÁLCOOL<sup>10</sup>, devastando cada vez mais áreas florestais da Mata Atlântica.

Sendo assim, percebemos que a inserção desses indígenas universitários no SEAMPO além de construir uma consciência crítica sobre a questão indígena no Nordeste também acaba fortalecendo e elevando sua auto-estima, através de uma abertura maior pra diálogos, debates com líderes indígenas e professores universitários sobre sua realidade no campus e situações vivenciadas na Aldeia, além da conscientização política advinda do “Movimento Indígena”.

Esse contexto de conscientização política tem como referencial histórico os primórdios do século XX com o advento do “Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais” - SPILTN (doravante SPI) inicia-se um processo de criação de terras indígenas, o *indigenismo*, ou seja, uma forma de reorganização social amparada por mecanismos políticos especializados no intuito de manter o controle social estável e, concomitantemente, assistindo as populações indígenas sob a égide da “proteção fraternal” (SOUZA LIMA, 1987), ou seja, desembocando num regime tutelar. Tais estratégias objetivavam seguir a ótica do positivismo, almejando a todo custo o desenvolvimento e o

<sup>9</sup> A expressão “parente” é comumente usada pelos *indígenas do Nordeste e outras regiões do Brasil*, para referirem-se uns aos outros, ou seja, independente da localização geográfica do grupo étnico ele é considerado parente. É também bastante usada, principalmente, em eventos locais, regionais e nacionais de política indígena.

<sup>10</sup> O PROÁLCOOL foi um Programa Nacional do Alcool que garantia subsídios aos usineiros para uma maior produção do Etanol, tendo como consequência o incentivo para desmatamento pra abranger a área de plantação de cana-de-açúcar.

“progresso” do Estado-nação no intuito de alcançar um alinhamento com o capitalismo mundial, cuja base está fixada na propriedade privada com seus meios de produção e operação para a obtenção de lucros.

Imersos no campo do *indigenismo* juntamente com suas ações indigenistas na região do Nordeste, especificamente, no estado de Pernambuco (Fulni-ô) e Paraíba (Potiguara), esses jovens tiveram acesso a vários trechos dos relatórios de estudos preliminares das terras indígenas Potiguara que foram elaborados, à época, pelos inspetores do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), tais como “Dagoberto Castro e Silva [...] Alípio Bandeira e o engenheiro Antonio Martins Vianna Estigarribia<sup>11</sup>” (PERES, 2004, p. 57-61), além de conhecimentos *ethnohistóricos* relacionados à “distribuição das terras indígenas na Paraíba” ocorridos no final do século XIX sob o comando do “engenheiro Gonçalves Justa Araújo” (MOONEN, 2002, p. 6).

Essa atividade instigante em busca do saber histórico registrado, coadunando com a tradição oral pode fortalecer (ou não) os “padrões de moralidade” (BARTH, 2000, p. 32)<sup>12</sup> desses universitários indígenas. Neste sentido, o exercício da leitura juntamente com a oralidade podem proporcionar uma melhor compreensão e ativação da “memória e identidade social” (POLLACK, 1992) nesse processo de captar e interpretar numa perspectiva crítica, por exemplo, essa conjuntura de políticas indigenistas estabelecidas no estado brasileiro desde o século XX. Mas, segundo esses indígenas, isso só tem validade a partir da “memória do nosso povo”.

Segundo Michael Pollack (1992, p. 2, grifos nossos):

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que **a memória** deve ser **entendida** também, ou sobretudo, **como um fenômeno coletivo e social**, ou seja, como um fenômeno **construído coletivamente** e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

Nesse caso, poderíamos inferir que a memória coletiva seria uma espécie de configuração imagética imbricada ao passado que proporia uma imagem do grupo social ligado a laços parentais, demonstrando um passado construído coletivamente e, desse modo, engendrando a sensação de uma película ilusória de algo imutável, cristalizando os valores

<sup>11</sup> Para maiores detalhes sobre esse processo de controle administrativo-jurídico de terras indígenas e política indigenista – Ver: PERES, Sidnei “Terras Indígenas e Ação Indigenista no Nordeste (1010-1967). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004, pp. 43-91.

<sup>12</sup> Segundo o autor os *padrões de moralidade* estariam ligados ao “conteúdo cultural das dicotomias étnicas”. Este, por sua vez, está dividido em i) “sinais e signos manifestos” e ii) “orientações valorativas básicas, ou seja, os padrões de moralidade” (BARTH, 2000, p. 32).

arraigados àquela comunidade. Neste sentido, “a memória é um elemento constituinte do sentimento de identidade” (POLLACK, 1992, p. 5). Por conseguinte, eclode nesses jovens uma comunhão de forças, estreitamento de laços de amizade e parentesco, intensificando ao ponto de formarem uma rede de “solidariedade étnica”, fundamentada na identidade social do grupo e na reciprocidade.

Pautado nisso, percebemos que viver na cidade para esses indígenas não significa o apagamento da identidade étnica, muito pelo contrário, o que ocorre em algumas situações é o seu fortalecimento. Muitas vezes a identidade étnica torna-se mais intensa por existir, por exemplo, entre esses jovens Potiguara “uma solidariedade étnica, um sentimento de pertencimento engendrado sob a égide de defesa do seu grupo diante de algumas dificuldades impostas por uma “sociedade branca” universitária na capital paraibana” (LUCENA, 2016, p. 30).

Em 2015 estávamos participando, juntamente com esses jovens indígenas, de reuniões no SEAMPO enquanto dialogávamos fui exercitando a alteridade e percebendo nos corredores dos Centros Acadêmicos o fato de alguns jovens se sentirem distanciados dos outros universitários devido ao processo discriminatório, mas que aos poucos isso foi perdendo forças a partir do momento em que esses universitários indígenas entraram em contato com esse espaço *extra-campus* e ali conseguiram se articular melhor, manter a união do grupo étnico e, como muitos disseram, torna-se o “momento de recarregar nossas energias, saber as histórias do nosso povo, notícias da aldeia e do Movimento Indígena”. Neste ambiente extra-acadêmico, eles têm consciência de que o fato de ingressarem na universidade, mesmo utilizando o sistema de cotas raciais, não os torna inferiores, pois na universidade todos estão no mesmo patamar de ensino, embora considerem que o processo de aprendizagem do ensino médio na rede pública seja bastante precário em comparação com a rede privada de ensino, fazendo-os passar, muitas vezes, por dificuldades de acompanhar os estudos de ensino superior.

Baseado nisso, podemos perceber que esse processo foi (ainda é!) provocado por uma ação reverberada através da aproximação e contato interétnico mais intenso ocorrido nas grandes cidades. Neste caso, os universitários indígenas ainda são recepcionados na Universidade com ações de discriminação, seja por causa de sua afirmação étnica indígena ou por apresentar um fenótipo diferente daquele aceito pela sociedade urbana. Os jovens indígenas no cotidiano apresentam situações de discriminação racial vivenciados no campus da UFPB e, muitas vezes, eclode de modo acentuado na sala de aula a partir do momento em que o jovem sente-se, de certa forma, pressionado a expor seu lugar de origem. A partir da

declaração de sua identidade ocorre à segregação, ficando de um lado “os de cor” como destaca o Potiguara, Itaîybá, quando sofreu discriminação e acabou se juntando a outros universitários que também passaram por esse processo. Ao perguntar-lhe como foi sua sociabilidade nos primeiros dias na UFPB conta que,

Então, ao chegar no curso a primeira coisa que senti foi a exclusão...e acabou que até o processo de inclusão na turma...digo em partes da turma isso gerou, demorou uns dois meses, dois meses e meio até esse processo de inclusão. Porque quando começou o curso a turma foi logo se dividindo, né?! Se subdividindo em grupos. E aí acabou ficando eu um amigo de Cabo Verde (África) e outro amigo que era esposo de Val todos eram de cor (refere-se à cor negra) (Itaîybá, Aldeia São Francisco, 11/01/2018).

Pautado nesse relato do jovem universitário podemos inferir que o fato de ter a pele mais escura aproximando-se de um tom de pele negra ele [Itaîybá] foi imediatamente “marcado” e colocado junto aos colegas cabo verdianos por ser excluído do grupo social “branco”, onde ficam aqueles jovens que, muitas vezes, se consideram de classe dominante, ostentando ainda um *status* herdado por uma geração que se supõe aristocrática, entretanto às vezes só possui o sobrenome da família como potencial agregador de relações na sociedade, além da aparência de burguês como diferenciador de classes sociais, aspectos que podem ser considerados suficientes para se destacar na sociedade paraibana.

Aqui, podemos fazer uma relação com a dinamicidade e arcabouço cultural que esses grupos étnicos carregam e, de certa forma, acabam interagindo de modo mais intenso e estreito em suas relações a partir dessas situações de preconceito e discriminação racial, desembocando num fluxo cultural entre esses grupos étnicos e os “brancos”.

Ulf Hannerz (1992) diz que é preciso ter a compreensão da cultura como processo e que por estar num fluxo contínuo, dinâmico, sendo recriada, produz novos significados e formas pode se tornar perene, pois o fluxo cultural mantém uma interação e, desse modo, participa de forma ativa dos processos sociais que fazem parte da trajetória de vida do indivíduo e, conseqüentemente, do seu grupo.

O fluxo cultural consiste, assim, das manifestações de significados que os indivíduos produzem através de acordos de formas manifestas, e as interpretações que os indivíduos fazem tais exposições - os dos outros, bem como a sua própria. Talvez as imagens de fluxo seja um pouco perigosa, na medida em que sugere o transporte desimpedido, em vez da ocorrência infinita e problemática de transformação entre *loci* internos e externos. No entanto, eu acho a metáfora de fluxo útil - por uma coisa, porque capta um dos paradoxos da cultura (HANNERZ, 1992, p.4, tradução minha).

Sendo assim, podemos dizer que o fluxo cultural é uma manifestação que foi produzida pela captação externa de significados que o indivíduo adquiriu durante sua história de vida, ou seja, por meio de suas experiências, vivências e a partir desse *feedback* realizado com suas interações sociais ele fará sua interpretação daquele “conteúdo cultural” e expressará do seu modo. Posto isto, levando em consideração as variedades na forma cultural, e que esses fluxos culturais são realizados num espaço *translocal* configura-se um processo dinâmico, enriquecedor e de uma reafirmação da organização social desses jovens Potiguara, por exemplo, pois a cultura é experiência, construção e reconstrução e, sendo assim, a cultura atua como organizadora da diversidade.

Retomando novamente as situações vivenciadas por esses jovens indígenas no campus I da UFPB percebemos, ao longo do tempo, nesse cenário universitário eivado por essas práticas discriminatórias, mas também espaço propício para a criação de estratégias por parte desses Potiguara, construindo laços mais intensos com grupos distintos (negros e ciganos) que também são alvo de discriminação e, como os indígenas, têm objetivo comum o ingresso na Universidade através de ações afirmativas, pois vêm da escola pública e pertencem a grupos sociais de baixa renda.

Nessa perspectiva, esses Potiguara todos os dias letivos se deparam com um ambiente hostil, propício a discriminação e, muitas vezes, alguns acabam produzindo um desânimo, resistência em não querer voltar à Universidade e, dessa forma, alguns pensam em desistir como relata o jovem indígena da Aldeia Tramataia, Iraquitã – “sei lá...às vezes num dá nem vontade de voltar pra lá [UFPB - João Pessoa]. Num vejo a hora quando chega sexta-feira e pego o ônibus pra casa...mas na segunda-feira é um desânimo danado. Mas tem que ir, né?!” (Iraquitã, João Pessoa, 2017).

Esses jovens acabam criando redes de relações sociais com estudantes que sofreram algum tipo de exclusão em sala de aula, tais como, negros, homossexuais, jovens de baixa renda, pois passaram por situações de discriminação social parecidas com as enfrentadas pelos indígenas na UFPB, além de contatos com alguns professores que compreendem e dão apoio. Estes “elos étnico-raciais e sociais” urdidos por esse grupo heterogêneo formado, no âmbito acadêmico e espaços urbanos, onde estão entremeados por elementos de identidade étnica, social e econômica fez com que aglutinassem suas aptidões e interesses no intuito de buscar força moral para poder enfrentar indivíduos racistas, etnocêntricos e, principalmente, manter o foco nos seus estudos para alcançar seu objetivo principal – a formação acadêmica.

Nesse ínterim, não devemos pensar a noção racista como sendo originária de um fenômeno biológico, mas sim como uma construção histórica e social brasileira, cuja base

advém de um escravismo colonial (indígenas e negros) prolongado até o fim do Império. Contudo, suas práticas discriminatórias étnico-raciais e socioeconômicas continuaram em ação demonstrando, assim, “um tipo de racismo muito peculiar – negado publicamente, praticado na intimidade” (SCHWARCZ, 2012, p. 88), sendo irradiadas, como um feixe de crenças racistas consideradas por muitos “como uma realidade interpretada pelos homens e subjetivamente dotada de sentido para eles na medida em que forma um mundo coerente” (BERGER & LUCKMAN, 2013, p. 35). Este “mundo coerente” e etnocentrista sustentado sob o lastro do senso comum encontrará, posteriormente, sustância no solo fértil das teorias “Evolucionista” de Charles Darwin (*darwinismo social*) e a “Eugenia” de Francis Galton.

Seguindo o rastro do pensamento de Eriksen (2010, p.7), quando tece comentário a respeito da distinção entre raça e *etnicidade* e pra isso o autor traz o Michael Banton para dar sustentação ao explicitado. Nesse corolário, na visão de Banton, raça refere-se à categorização (negativa) de pessoas, enquanto a *etnicidade* tem a ver com a identificação (positiva) do grupo. O autor argumenta que a *etnicidade* é geralmente mais preocupada com a identificação de ‘nós’, enquanto o racismo é mais orientado para a categorização de ‘eles’ (Banton, 1983, p.106; cf. Jenkins, 1986, p.177).

## **2.1 Ainda sobre Etnicidade , Raça e Estereótipos**

De acordo com Pacheco de Oliveira (2003, p. 248), essa ideia do senso comum de aceitar a autenticidade do índio perante a história “é um expediente para silenciar (ou não dar importância) ao violento e destrutivo processo de contato e incorporação. Ou seja, um mecanismo cômodo para propiciar uma auto-anistia aos colonizadores”. E também devemos levar em consideração que essas discussões sobre não reconhecimento dos índios nos séculos XX e XXI vem dessa negação e sua resistência surge a partir de estratégias de ação dos indígenas, proporcionando um *jogo identitário* eficaz utilizado em determinadas situações.

Posto isso, trazemos para tornar mais profícuo para essa discussão o conceito de *etnicidade* proferido por Manuela Carneiro da Cunha (2009, p. 244), diz que “na etnicidade se invocam uma origem e uma cultura comum [...] sendo assim, a etnicidade não seria uma categoria analítica, mas uma categoria ‘nativa’, isto é, usada por agentes sociais para os quais ela é relevante” e num contexto urbano, muitas vezes, torna-se mais eficaz e praticável do que na Aldeia.

Nesse contexto, observamos a cidade como espaço *pluriétnico* e multicultural, fazendo com que grupos étnicos muitas vezes busquem estratégias para que em determinadas situações possa fortalecer a sua identidade étnica e tentar combater os estereótipos produzidos por outros grupos sociais. Segundo Eriksen (2010), ao fazer uma análise antropológica no seu trabalho de campo, demonstrando casos empíricos de multiculturalismo nas Ilhas Maurício que possui uma sociedade poliétnica, onde vivem vários grupos étnicos imigrantes consequência da colonização francesa.

Usado analiticamente em antropologia social, o conceito de estereótipos refere-se à criação e aplicação consistente das noções padronizadas da distinção cultural de um grupo. Estereótipos são mantidos por grupos dominados, bem como por aqueles que dominam, e eles são comuns em sociedades com diferenças significativas de poder, bem como nas sociedades onde há um equilíbrio de poder violento entre os grupos étnicos (ERIKSEN, 2010, p. 29, tradução minha).

Thomas H. Eriksen ainda destaca que “estereótipos não precisam se referir a uma realidade social, e eles não necessariamente dão dicas precisas sobre o que as pessoas realmente fazem. Portanto, devemos refletir sobre as causas e os usos de estereótipos” (ERIKSEN, 2010, p. 29, tradução minha). Nesta abordagem o autor faz uma classificação, denominando para cada grupo étnico um tipo de estereótipo (negativo) criado pelos outros e um auto-estereótipo (positivo) produzido por eles mesmos.

Em meio a essa profusão de debates, participações em eventos e projetos sociais, os estudantes indígenas aproveitam a ocasião de estarem reunidos com professores, coordenadores e Capitão Potiguara para falar também sobre as suas dificuldades enfrentadas na Universidade, tais como a discriminação racial sofrida em salas de aula ou em corredores do campus acadêmico; angústia e desânimo por não estarem conseguindo acompanhar, assimilar os estudos em sala de aula; burocracia para o cadastro no Restaurante Universitário (R.U.), Auxílio moradia, Casa do Estudante (meninas) ou Residência universitária (meninos e meninas), além das dificuldades de cadastro no Programa Bolsa Permanência (PBP).

Vale salientar que isso ocorre, segundo alguns indígenas, quando não conseguem lidar mais com a situação de convívio, muitas vezes, conflituoso no espaço acadêmico devido à violência simbólica e lógicas de exclusão. A consequência na maioria desses casos é uma espécie de desencadeamento negativo no seu comportamento social, psicológico, desembocando no baixo desempenho nos seus estudos.

Entretanto, percebemos que o espaço urbano tornou-se para esses jovens indígenas um ambiente mais favorável a manifestações ritualísticas, eventos de reivindicação de direitos territoriais constitucionais e, assim, fortalecem sua identidade étnica em determinadas

situações que necessite acioná-la para alcançar seus objetivos, podendo ser de interesse individual e/ou também coletivo.

Baseado nisso, veremos em seguida mais alguns relatos orais dos universitários Potiguara que tiveram contato com o SEAMPO, local extra-acadêmico, propício também a reuniões de indígenas e, por sua vez, tem ali a possibilidade de estreitar os laços de parentesco, montar estratégias para participarem de eventos culturais e acadêmicos de interesse comum.

A universitária indígena Jakeline Oliveira relata seu primeiro contato com o setor de estudos do campus I da UFPB conseguido, graças ao apoio de um professor de História, Rafael. “Já conhecia o professor Rafael, que foi bolsista do SEAMPO [...] conhecia ele daqui (Marcação-PB) do cursinho pré-vestibular (UFPB) que ele era professor. Aí quando eu estava na Universidade (João Pessoa) ele falou do SEAMPO e perguntou se a gente - Eu e Toinho, não queria participar. E eu disse, com certeza! Aí a gente foi pra lá”. (Jakeline, Aldeia Tramataia, 26/01/2018).

Nesse relato, percebemos que a universitária já demonstra a satisfação de ter encontrado uma pessoa conhecida na Universidade, facilitando o acesso a certos locais, contribuindo para a criação de relações sociais mais consistentes, agora, por intermédio de outro amigo não-indígena, Douglas Nascimento<sup>13</sup>, e ainda por cima poder fazer parte desse ambiente *extra-campi*, pois ela admite que ingressar nesse setor de estudos foi muito gratificante e serviu como um porto seguro para eles. “Pra mim, o SEAMPO é um lugar de fortalecimento porque quando eu via essas coisas (preconceitos) que depois a gente chegava no SEAMPO toda semana...a gente já conversava justamente sobre isso aí” (Jakeline, Aldeia Tramataia).

As amizades e relações intersociais que a jovem indígena fez na Aldeia Tramataia e no cursinho pré-vestibular (UFPB) no município de Marcação proporcionaram a abertura de caminhos, juntamente com seu irmão Altino, pudessem ter um suporte social e logístico, enquanto estivessem no espaço urbano facilitando a construção de redes sociais. A circulação de jovens indígenas na capital paraibana faz com que, ao longo do tempo, formem estratégias de ação, *jogos identitários* no intuito de poder se desvencilhar de situações constrangedoras como foi descrito aqui sobre suas trajetórias e desafios no campus da universidade.

---

<sup>13</sup> À época Douglas era doutorando em Etnobiologia pela Universidade Estadual da Paraíba (UEPB) e fazia pesquisas no estuário do manguezal nas proximidades da Aldeia Tramataia, onde Jaqueline vive e o ajudava com seus conhecimentos sobre aquele nicho ecológico e as várias espécies de caranguejos.

Quando questionei ao estudante Neto da Aldeia Caieira se era em todo lugar que ele afirmava ser indígena, o jovem responde que “Aonde cabe...aonde cabe. Porque realmente não é em todo lugar que você vai querer se mostrar. Às vezes digo que não sou porque a ocasião não pede, mas sempre que posso me apresento como Neto Potiguara” (Neto, João Pessoa, 12/04/2018). Neste diálogo, observamos que o jovem universitário de licenciatura em Física tem certo cuidado ao “mostrar” quando “a ocasião pede” sua identidade étnica indígena, demonstrando que em algum evento, situação específica ele poderá acioná-la. Neste sentido, a circulação de indígenas nos centros urbanos carrega não apenas sua identidade étnica, mas também uma parte de sua cultura e modos de comportamentos que são ajustáveis num espaço social *pluriétnico* e multicultural de uma metrópole, possibilitando assim a utilização de estratégias de ação para cada tipo de situação, “pois quando observamos de perto este fluxo da cultura nas pessoas, elas parecem divergir e misturar-se em vez de reproduzirem as distinções necessárias para tornar permanentes identidades contrastantes” (BARTH, 2003, p. 24).

Nesse sentido, inferimos que essas identidades expostas por Fredrik Barth (2003) mudam (*jogo identitário*), mas elas modificam-se com parâmetros a serem seguidos pelo próprio grupo étnico. A mudança para o autor faz parte do processo de afirmação da etnicidade. Então, você muda pra permanecer diferente. Sendo assim, *etnicidade* é um processo dinâmico construído durante as relações sociais no contexto urbano, por exemplo. Vale destacar que essa dinamicidade também poderá ocorrer na Aldeia em um contato interétnico ou numa situação de que sua identidade étnica precisa ser comprovada, tais como a matrícula do filho na Escola, vacinação num posto de saúde, censo populacional indígena, da FUNAI, do IBGE e até mesmo a solicitação de uma declaração ao Cacique da Aldeia solicitada, muitas vezes, no ato da matrícula na UFPB ou de alguma outra Instituição de Ensino Superior (IES) pública ou privada.

Portanto, podemos compreender que a etnicidade na espacialidade urbana demonstra possuir um “jogo social dinâmico” muito eficaz para os indígenas, desembocando numa “reprodução da sociedade” (CUNHA, 2009, p.41) e que “[...] é socialmente arquitetado. Nesses termos, a *etnicidade* parece à primeira vista cumprir adequadamente seu papel” (*Idem*). Neste contexto, a *etnicidade* comprova ser bastante útil, uma vez que ela sugere usar estratégias de relações intersociais ajustáveis no intuito de se adequar a varias situações de contato, conflitos, mas também uma acomodação mútua entre os grupos. Vale ressaltar que o contato interétnico entre os indígenas Potiguara e os ‘não-índios’ existe há bastante tempo, porém é preciso perceber que esse contato torna-se mais intenso a partir do momento em que

os indígenas se deslocam para o espaço urbano, adentrando, assim, num universo que pode ser considerado inóspito em alguns casos, devido aos atritos sociais configurados através do preconceito racial e discriminação gerada por muitos jovens da região metropolitana.

Nessa perspectiva, pensamos que essa ideia de discriminação no campus da Universidade possa fazer uma relação muito proveitosa com o Norbert Elias, em “*Os estabelecidos e Outsiders* (2000)”, onde o autor discorre sobre normas de socialização e relações de poder, reproduzindo sentimentos de discriminação e exclusão.

Estabelecidos é utilizada pelo Elias (2000) para descrever grupos e indivíduos numa determinada sociedade que possuem *status*, uma relação de poder constituída por grupos sociais que detém um poder econômico superior às demais classes e, dessa forma, são concebidos como representantes de uma “elite”, criando uma identidade social alicerçada na tradição patrimonialista, autoritária, conservadora, coadunando poder e moralismo para os outros.

Com relação aos *outsiders* esses são considerados indivíduos que não são pertencentes a essa classe social e, dessa forma, estão distantes desse grupo abastado. Refere-se então, a um grupo social “estranho” ou desviante que está à margem das convenções sociais e determina seu próprio estilo de vida.

Nesse sentido, os universitários indígenas poderiam ser relacionados nessa última categoria ao passar por um processo de exclusão social, distanciamento e, conseqüentemente, a aproximação com o grupo dos estudantes negros, como aconteceu com Itaíybá e os caboverdianos, por exemplo. Este sentimento de exclusão que o jovem indígena enfrentou, assim como os demais indígenas revelaram que sofrem em sala de aula acaba criando uma marginalização das redes de troca. O indígena, nessa situação, também pode representar uma ameaça à sociabilidade porque não é nem um amigo nem um inimigo, pois este ocupa um lugar definido pelo antagonismo.

Apesar desse impacto negativista, recepcionando os indígenas na Universidade a partir da convivência em sala de aula puderam construir no decorrer do tempo uma rede de solidariedade com vizinhos no bairro do Castelo Branco, como foi o caso de Jakeline e seu irmão Altino, e de amizade proporcionada por ações de gentileza e reciprocidade que aos poucos foi sendo formado no espaço acadêmico, urbano e por parentes (consanguíneos/afinidades) engendrados num processo de visitação ocorrido na capital paraibana, aonde esses universitários procuram dar assistência aos parentes da Aldeia. Essas relações sociais foram sendo construídas de forma intensa também com estudantes negros – cabos verdianos - que, assim como os indígenas, passaram por uma situação de

distanciamento, de *apartheid*, causada por uma turma acadêmica elitizada que muitas vezes reitera o fato de serem parte da burguesia, pertencentes a uma classe superior. Neste sentido, os estudantes indígenas formaram suas redes sociais num *circuito* (MAGNANI, 1996) que muitas vezes é restrito a Universidade, porém o contato permanente deles no campus proporcionou uma maior interação e fortalecimento de sua identidade étnica, principalmente quando estão reunidos no SEAMPO.

Ao mencionar o conceito de rede social que estamos nos referindo nesse estudo antropológico referimos aquele utilizado por Barnes (1954), denominando uma rede da seguinte forma:

A imagem que tenho é de um conjunto de pontos alguns dos quais estão conectados por linhas. Os pontos da imagem são pessoas, ou às vezes grupos, e as linhas indicam que pessoas interagem umas com as outras. Podemos, é claro, achar que a vida social inteira gera uma rede desse tipo. Para nossos objetivos atuais, no entanto, eu gostaria de considerar, a grosso modo, aquela parte da rede total que fica para trás quando removemos os agrupamentos e cadeias de interação que pertencem estritamente aos sistemas territorial e industrial (BARNES, 1954, p 43 *apud* HANNERZ, 2015, p. 179-180).

Baseado nisso, observamos que nessa circulação dos Potiguara entre a Aldeia e a Cidade, os laços de parentesco e amizade vão se fortalecendo e produzindo ramificações nesses espaços que, na verdade, tornam-se interseccionados pelas relações sociais que os permeiam, demonstrando assim uma fertilidade na produção dos enleios das redes sociais que vão sendo entremeadas ao longo dessa circulação por parentes, amigos, vizinhos, pessoas conhecidas e desconhecidas.

### 3. Capítulo 3

#### Reconhecimento da moral

A questão do reconhecimento da moral e sobre o lugar que esse estatuto deve ocupar nas explicações sobre a vida social estão atrelados no quadro de modalidades evidenciado na linha de pensamento de Axel Honneth, mas também reverberam com implicações críticas e mais aprofundadas na teoria de Nancy Fraser.

Mesmo considerando a pertinência epistemológica dessas considerações, é preciso admitir que os debates ligados ao reconhecimento são as vertentes mais dinâmicas da filosofia e das ciências humanas contemporâneas, além de expressar o impacto empírico do fenômeno no mundo atual e, neste caso, desembocando nesse estudo sobre universitários indígenas e a luta pelo reconhecimento dos seus direitos inseridos no âmbito da Educação superior amparados por ações de políticas públicas e afirmação de sua identidade étnica.

Essas discussões teóricas sobre o reconhecimento e multiculturalismo, por exemplo, onde este último tem por finalidade utilizar as “estratégias e políticas adotadas para governar ou administrar problemas de diversidade e multiplicidade gerados pelas sociedades multiculturais” (HALL, 2003, p. 51).

A questão do “reconhecimento da moral” enfatizada por Honneth envereda por questões de identidade, mas demonstrando subjetivismo nas relações de afetividade que são compartilhadas e vivenciadas por indivíduos, produzindo conexões de valores éticos elencados em formas de reconhecimento, a saber: amor, direito e solidariedade. O antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (2006, p. 32), prefere chamar de “relações afetivas”.

Seguindo outro ponto de vista, mas ao que tudo indica vem a contribuir ou até mesmo enriquecer o pensamento a cerca da *luta pelo reconhecimento*, é a linha de pensamento de Nancy Fraser (1997) a reconhecer que estamos em uma era pós-moderna quebrando paradigmas relacionados ao individualismo, suplantando o interesse de grupos de clãs e pensando em estratégias de mobilidade política para alcançar ações de justiça social, voltadas para o grupo étnico, por exemplo e, conseqüentemente, tomando como referência também o aspecto de domínio cultural.

A crítica de Nancy Fraser (1997) adentra na questão de que muitos autores e movimentos sociais passaram a privilegiar a construção ou a preservação identitária, relegando a um segundo plano as demandas materiais, sociais, justamente em uma época

histórica em que as desigualdades sociais crescem rapidamente em todas as partes do mundo, o que podemos visualizar novamente durante as ações sociais desse atual governo brasileiro.

Nesse estudo pretendemos discutir essas questões a partir de casos empíricos de jovens indígenas universitários que sofrem discriminação racial na Universidade, desembocando na teoria do reconhecimento da moral e em termos relacionados a uma “cidadania multicentrada” (NEVES, 2005). A arguição desenvolvida sob o aspecto dessa “cidadania multicentrada” está relacionada aos impasses políticos enfrentados por movimentos sociais relacionados às dificuldades de associar as demandas por reconhecimento e por redistribuição (NEVES, 2005, p. 88). A lógica da redistribuição empregada nesse estudo está associada à questão de uma redistribuição mais justa de riquezas e maior equilíbrio nas relações de poder ou, segundo Axel Honneth, “pelo reconhecimento intersubjetivo de suas identidades” (2003, p. 29).

Em outro momento, analisaremos as estratégias de ação desenvolvidas pelos indígenas na Universidade. O objetivo aqui é o de mostrar que, em parte, os impasses políticos, ações de políticas públicas, desse movimento devem-se ao fato de que ele não conseguiu articular de forma pertinente as demandas por reconhecimento às demandas por redistribuição. Essa questão centrada no reconhecimento parece comungar com o pensamento da Constituição Federal de 1988, também conhecida por “Carta Cidadã” por garantir o Estado democrático de direito e a justiça social, ampliando a proteção aos direitos individuais, de grupos sociais e étnicos, dando força maior a cidadania das classes populares, e as demandas de reconhecimento social dos grupos que tentam mudar o imaginário sobre o lugar que ocupam na sociedade, além de envolver a questão do *empoderamento* de várias novas identidades que surgem nesse período, assim como novos movimentos sociais surgidos a partir de novas demandas da população brasileira.

Para Taylor (1992), um dos primeiros filósofos a retomar a discussão acerca do reconhecimento, este deve ser visto como uma necessidade dos seres humanos na busca da auto-realização:

[...] nossa identidade é particularmente formada pelo reconhecimento ou por sua ausência, ou ainda pela má impressão que os outros têm de nós: uma pessoa ou um grupo de pessoas pode sofrer um prejuízo ou uma deformação real se as pessoas ou a sociedade que o englobam remetem-lhe uma imagem limitada, aviltante ou desprezível dele mesmo. O não-reconhecimento ou o reconhecimento inadequado podem causar danos e constituir uma forma de opressão, que a alguns torna prisioneiros de uma maneira de ser falsa, deformada e reduzida (TAYLOR, 1992, p. 41-42).

Nessa perspectiva, podemos perceber que Taylor evoca o pensamento de Rousseau e Hegel, no que diz respeito ao reconhecimento tornando-se fundamental na medida em que a

modernidade, por meio do individualismo e do igualitarismo que a caracterizam (TAYLOR, 1989), cria a expectativa de que todos podem aspirar a um igual reconhecimento por parte da sociedade e do Estado.

Pautado nisso, podemos adotar um quadro interpretativo seguindo a abordagem teórica de Axel Honneth (1997 e 2002) quando afirma que o reconhecimento da dignidade individual de todos os membros da sociedade deve ser considerado o principal critério válido de justiça. Da mesma forma que Charles Taylor, Honneth faz um cruzamento das teses filosóficas de Hegel sobre o reconhecimento com os princípios interacionistas oriundos da psicologia social de Georges Mead (1972) para demonstrar que, estando à socialização dos sujeitos ligada às interações sociais nas quais eles se envolvem, a personalidade individual depende do reconhecimento recíproco dos indivíduos na sociedade.

Com isso, uma das formas de avaliar o nível de progresso moral de uma sociedade é verificar o grau de reconhecimento que ela concede aos seus membros. Para Honneth, o reconhecimento não é apenas um fundamento ético do ser humano, como também a base de compreensão de muitas lutas sociais, atuais e do passado, que foram fatores primordiais na ampliação da equidade no mundo contemporâneo. Neste caso, podemos inferir a situação dos jovens Potiguara universitários que tem seu direito assegurado através de lutas sociais e conquistas advindas de políticas públicas oferecidas por um governo popular, mas que ao mesmo tempo esse esforço governamental e comunitário não consegue superar o processo discriminatório alimentado por uma classe social dominante e resistente a mudanças na estratificação social, principalmente quando refere-se a grupos minoritários, tais como quilombolas, indígenas, ciganos, judeus etc.

Nesse sentido, as lutas por reconhecimento durante algum período parecem terem sido esquecidas pelas ciências sociais (HONNETH, 1997). Estas não levaram em conta a importância dessas lutas no processo de transformação das sociedades modernas, agindo no sentido de diminuir as assimetrias sociais e as formas de exclusão, mediante três princípios fundamentais de reconhecimento mútuo: **o amor, a igualdade e a solidariedade.**

No entanto, essas três modalidades do reconhecimento se interpenetram, é a esfera dos direitos que tem a capacidade de influenciar as outras esferas, quer seja no nível das relações pessoais e amorosas, quer no nível da cooperação que os indivíduos estabelecem em suas relações sociais. Com isso, Honneth tenta afastar-se de uma visão do reconhecimento centrada apenas na estrutura psicológica individual, incorporando uma postura que privilegia o caráter normativo do direito moderno.

Para Axel Honneth (2002), ainda, o reconhecimento deve ser visto, em nome da autonomia individual, como o “centro normativo de uma concepção da justiça social”. Ou seja, sendo o reconhecimento a base para que os indivíduos possam construir “identidades intactas” – por meio de uma vida afetiva escolhida, do acesso igual aos direitos e da estima social –, ele pode ser visto como a base de uma justiça social expandida.

Ao adotar tal posição, Honneth (2002,) assume também duas premissas: a da superioridade moral da modernidade (em que a autonomia individual atingiu seu ponto mais elevado) e a da legitimidade das modernas sociedades democráticas liberais de se apresentarem como o ponto de partida para uma ética política.

Essa postura mostra o quanto à questão do reconhecimento é tributária das transformações socioeconômicas e políticas das últimas décadas, principalmente de uns tempos pra cá com Ações Afirmativas, por exemplo, a Lei de Cotas (2002). O crescimento de novos movimentos sociais e “novas identidades”, contribuindo para a crise do Estado de bem-estar social entre outros casos históricos, são o pano de fundo da emergência de uma nova concepção de justiça, em que, mais que a distribuição igualitária dos bens, é a questão da dignidade e do respeito que importa.

A erradicação da desigualdade não representa mais o objetivo normativo, mas é antes a obtenção da dignidade ou a prevenção do desprezo, a “dignidade” ou o “respeito”, e não mais a “repartição igualitária dos bens” ou a “igualdade material” que constituem suas categorias centrais (HONNETH, 2002).

Para Nancy Fraser (1997), é preciso romper com a dicotomia das teorias da justiça contemporâneas, as quais ou privilegiam as injustiças socioeconômicas que pregam uma justiça pautada na redistribuição dos bens e, por outro lado, ficam restritas às injustiças culturais, como Taylor (1992) e Honneth (1997). Para Fraser, que toma as questões de raça e de gênero como paradigmáticas, “os eixos da injustiça são simultaneamente culturais e socioeconômicos”, razão pela qual é necessário unir os critérios de redistribuição e de reconhecimento na construção de uma sociedade justa pautada no respeito e dignidade.

Para superar esse dilema, a autora propõe a conjunção de uma política econômica socialista, cujas ações são capazes de reduzir as diferenças sociais e econômicas entre os membros de uma sociedade aliadas a uma política cultural desconstrutivista, o que levaria não ao reforço das identidades, como buscam os movimentos culturais atuais, mas à desconstrução das mesmas, ajudando assim a superar as lógicas geradoras das diferenças e da subordinação das minorias.

Contudo, essa proposta dentro da realidade dos universitários Potiguara torna-se inócua, uma vez que a ideia de uma “política cultural desconstrutivista”, poderia desembocar no enfraquecimento da luta social e de suas ideologias políticas voltadas para o fortalecimento do grupo étnico e reafirmação de sua identidade.

Na perspectiva de Fraser, a adoção de tal postura teria o mérito não só de possibilitar o combate simultâneo das injustiças sociais e culturais, como também possibilitaria a construção de coalizões entre os grupos subalternos e discriminados na sociedade, o que, segundo a autora, as políticas das identidades, ao reforçar as diferenças, tornam difícil.

Entretanto, quando pensamos na situação social desses jovens universitários Potiguara no contexto urbano, verificamos que existem estratégias de ação dinâmicas que culminam num *jogo identitário* proporcionado pela Etnicidade, onde eles conseguem manter uma socialização sem conflitos e, em situações específicas, acionam a sua identidade étnica, haja vista que “a construção de coalizões” entre diferentes grupos numa sociedade moderna só poderá existir de forma pacífica desse modo, oscilando num jogo identitário – identidade pessoal e identidade étnica, por exemplo.

Em trabalhos posteriores (FRASER, 2000 e 2001), a autora vai propor um modelo interpretativo baseado no *status* (*status model*) para compreender as demandas por reconhecimento, pois a seu ver

[...] o que necessita reconhecimento na sociedade do conhecimento não é a identidade específica do grupo, mas o *status* dos membros individuais do grupo como verdadeiros parceiros nas interações sociais. O não-reconhecimento, nesse sentido, não significa a depreciação ou a deformação da identidade do grupo. Ou melhor, significa subordinação social no sentido de que barra a alguns o acesso à vida social como iguais (FRASER, 2001, p. 8).

Desse modo, um modelo interpretativo pautado no *status* teria a vantagem de evitar a reificação das identidades e de facilitar a compreensão da justiça tanto em termos distributivos como de reconhecimento. Contudo, mesmo havendo *status* considerável entre membros individuais do grupo ainda assim poderá eclodir situações conflituosas aonde o indivíduo terá que acionar sua identidade étnica e defender seu grupo, pois o *status social* adquirido tem valor distinto entre seu grupo étnico e os outros grupos sociais.

As críticas mais importantes a essas teses versam sobre a dicotomia entre justiça redistributiva e justiça pautada no reconhecimento. Pensando numa aproximação aos trabalhos de Pierre Bourdieu (1992) sobre a reprodução social, onde verificamos a não existência da separação entre cultura e economia, pois existem infindáveis conexões entrelaçadas entre esses dois.

Nesse mesmo sentido, Honneth (2003) responde a Fraser que não somente as lutas por reconhecimento englobam as lutas por justiça redistributiva, como também é uma ética pautada no reconhecimento que, por abordar outros aspectos que não o econômico, permite uma concepção de justiça mais ampla e associada aos princípios democráticos (FRASER & HONNETH, 2003).

Para o autor, os principais protagonistas deste debate respondem implicitamente de forma positiva a esta questão, o que significa que aceitam os fundamentos individualistas do liberalismo, reduzindo o espectro de uma teoria da justiça aos direitos individuais, sem levar em conta as lógicas sociais simbólicas e morais que perpassam as interações sociais, a exemplo da questão do Dom de Marcel Mauss (2003) que desemboca em ações voluntárias emanadas por fundamentos da solidariedade<sup>14</sup>.

A teoria do reconhecimento, tal como expressa por Honneth, estaria próxima do pensamento de Michel Foucault no que diz respeito à micropolítica, sob uma óptica individualista intersubjetiva, negligenciando assim a influência das instituições sobre o reconhecimento ou o não-reconhecimento dos indivíduos

[...] as instituições não exprimem apenas as relações de reconhecimento, elas as produzem. O erro do conceito expressivo do reconhecimento social é de não considerar senão o problema das expectativas normativas dirigidas às instituições, sem levar em conta o fato de que é sempre no quadro de uma predeterminação institucional que as intersubjetividades enviam demandas de reconhecimento às instituições (FOUCAULT, 2004, p. 184-185).

Com isso, o autor pretende incluir a discussão sobre as relações de poder no debate sobre o reconhecimento, tornando-o um debate propriamente político e acertadamente enriquecedor, pois a questão do reconhecimento além de se referir a uma questão do direito legítimo também está associado à questão política no que se refere a identidade étnica.

A questão que permeia de forma implícita toda essa discussão é se o reconhecimento e a distribuição são duas dimensões diferentes que necessitam ser fundidas em um novo paradigma de justiça ou se o reconhecimento, por ser universal e por encarnar a tendência moderna do igualitarismo, pode absorver as demandas redistributivas. A pertinência dessa

---

<sup>14</sup> “Para Mauss, as prestações primitivas revestem a forma de dádivas, de presentes, reguladas por três obrigações interligadas: dar, receber, retribuir (Mauss, 2003, pp. 200 e 243). Dar é uma obrigação, sob a pena de provocar uma guerra (*Idem*, p.201). Cada uma dessas obrigações cria um laço de energia espiritual entre os atores da dádiva. A retribuição da dádiva seria explicada pela existência dessa força, dentro da coisa dada: um vínculo de almas, associado de maneira inalienável ao nome do doador, ou seja, ao seu prestígio. A essa força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação ou transação, Mauss dará o nome polinésio de *mana*”. (SABOURIN, 2008, p. 132)

discussão deverá incluir não apenas a fusão dessas dimensões, mas também a dinamicidade que elas poderão proporcionar sem causar o enfraquecimento ou impacto negativo nos grupos sociais minoritários.

Na relação entre economia e cultura, destacada anteriormente, é visível em muitas esferas da vida social contemporânea, sobretudo nos casos em que o pertencimento a grupos culturalmente marcados implica a exclusão do mercado de trabalho ou do usufruto de certos bens. Embora concordemos com esta idéia de que não podemos efetivamente dissociar a justiça redistributiva da justiça de reconhecimento, é preciso constatar que existem movimentos sociais tentando realizar essa dissociação no plano da práxis, mas isso não vem ao caso aqui nesse estudo.

Torna-se mais importante tratar sobre questão dos movimentos sociais de cunho identitários que integram ações de políticas públicas aliadas a justiça redistributiva, ou seja, políticas públicas voltadas para a permanência dos jovens indígenas na Universidade, por exemplo, o Programa Bolsa Permanência (PBP) criado pelo governo federal no intuito de assegurar a permanência de universitários quilombolas e indígenas nas Universidades.

Young (1997) tem razão, ainda, ao insistir que sem identidade não há ação coletiva, pois sem ela o ator coletivo não se constitui. Contudo, a reivindicação de uma identidade étnica significa uma ação política coerente com os princípios democráticos e igualitários. Além disso, uma questão que se coloca é se o conceito de identidade pode se sobrepor ao de classe, como preferem os marxistas, ou de *status*, como afirma Fraser (2001). Essa questão de sobreposição é situacional e, assim, também podemos pensar sob o ponto de vista da dinamicidade e não cristalizando as relações sociais, pois existem situações em que o *status* do indivíduo é importante e em outras circunstâncias será a classe a que pertence ou a identidade será acionada de forma mais relevante naquele contexto.

Por outro lado, inserir o reconhecimento apenas no plano da satisfação individual, como fazem Honneth e Taylor, implica a redução da significação política do reconhecimento à política liberal dos direitos individuais. Ao fazer isso, relega-se a segundo plano uma discussão mais aprofundada sobre a cidadania, a qual, como demonstrou Marshall (1967), comporta também aspectos no plano social. sobre a necessidade das teorias do reconhecimento se aproximarem das questões simbólicas e do poder, podem ajudar-nos a perceber o reconhecimento como uma premissa para a realização da cidadania em um contexto marcado por relações de poder e de dominação simbólica.

O reconhecimento por ser uma das dimensões da cidadania é que ele não pode ser desvinculado nem de outras lutas sociais pela ampliação do espaço de exercício da cidadania,

nem das relações de poder em vigor na sociedade. Neste ponto se destaca a resistência dos jovens Potiguara ao manter firme seu posicionamento com relação a sua identidade e relacionar de modo legítimo com o direito de estudar numa Universidade como todos os outros cidadãos.

O que significa dizer que o reconhecimento não é uma dimensão à parte da vida social: toda luta social tem uma carga de luta por reconhecimento, mas isso não quer dizer que o reconhecimento por si só possa explicá-la. Ou seja, as lutas por reconhecimento são, sobretudo, lutas pela inclusão simbólica de grupos discriminados, tais como indígenas, quilombolas, ciganos etc (por uma cidadania simbólica); e embora elas possam ser vetores para demandas pela inclusão social desses grupos, não bastam para fazê-lo.

### **3.1 A luta por reconhecimento e Eiticidade em Axel Honneth**

A preocupação com a questão do reconhecimento concerne à era moderna, não tendo emergido antes como problema. É com o filósofo Hegel que esta questão recebe tratamento específico e sua importância passa a ser universalmente reconhecida e identificada como uma modalidade adequada a uma sociedade democrática, bem como o entendimento de que sua negação ou recusa pode se caracterizar como forma de dominação. Não nos surpreende que Axel Honneth (1992) encontre neste filósofo alemão os elementos necessários para seu projeto de fundamentação de uma teoria crítica da sociedade de teor normativo. O autor considera a luta por “reconhecimento moral” o elemento a partir do qual as identidades individual e coletiva se constituem e se movem. Para Honneth, há no conflito um potencial moral capaz de impulsionar o desenvolvimento da sociedade e essa interação se dá através de *impulsos morais*.

Em sua obra seminal intitulada “*Luta por reconhecimento*” (1992) o autor desenvolve um conceito de “eticidade” muito difundido por Cardoso de Oliveira (2006) e sendo próprio da teoria do reconhecimento erigida por Honneth. Seu percurso parte da reconstrução das linhas argumentativas de Hegel, o que o leva a identificar três formas de reconhecimento. Com a ajuda da psicologia social de G. H. Mead (1992), o autor demonstrará que o ser humano depende de três modalidades de reconhecimento para se relacionar consigo mesmo positivamente e que cada uma delas corresponde uma forma de desrespeito, cuja experiência pode resultar em conflitos sociais. Seu objetivo é identificar em que medida experiências

históricas de desrespeito se tornam generalizáveis, sinalizando uma lógica moral dos conflitos sociais.

Na etapa da eticidade natural, Honneth (1992) identifica duas relações de reconhecimento. Primeiramente a família: trata-se da relação entre pais e filhos que proporciona aos sujeitos reconhecerem-se como seres amantes e com carências, dependentes do outro para viver. Nessa fase, o trabalho de educação representa a negatividade do processo e a independência do filho, superando o estado simbiótico.

A segunda etapa é a relação cognitivo-formal de reconhecimento do direito: as relações práticas particulares dos sujeitos com o mundo se transformam em pretensões de direito universais, contratualmente garantidas. Agora, os sujeitos se reconhecem como possíveis proprietários e com direito a realizar transações comerciais e, para isto, estabelecem relações jurídicas que determinam a liberdade negativa.

O próximo nível de integração seria a eticidade absoluta. No entanto, antes, há uma etapa de destruição dessas relações, ao que Hegel chama de crime. Trata-se de um exercício negativo da liberdade abstrata, conquistada nas relações jurídicas de reconhecimento, em função de os sujeitos se perceberem incluídos no convívio social apenas negativamente. Na primeira etapa, antes da liberdade garantida juridicamente, estão atos de destruição, como “devastação” ou “aniquilação”. Trata-se de uma reação ainda indefinida a uma negação da *eticidade* que ainda não é considerada propriamente como crime, no sentido de Hegel, pois ainda não existe neste momento a liberdade juridicamente reconhecida.

A segunda etapa do crime é o roubo a outra pessoa. No ato do roubo um sujeito é atingido no seu direito à propriedade, juridicamente garantido, mas também como pessoa, uma vez que ainda falta à garantia jurídica a força da imposição da autoridade pública, “[...] todo sujeito tem que preocupar-se sozinho com a defesa de seus direitos e, por isso, é ameaçado em toda sua identidade pelo furto” (HONNETH, 2003, 54).

Nesse ponto, se inicia uma série de reações, às quais Hegel confere o conceito de *luta*. Para Hegel, esta luta tem resultado pré-definido, pois o sujeito lesado luta por sua pessoa inteira, enquanto o criminoso tem por objeto apenas um interesse particular. Assim, o primeiro prevalece sobre o segundo.

A terceira etapa, por fim, é a luta por honra, a qual se inicia com o roubo e termina com a sujeição dos criminosos. Aqui, como podemos perceber, existe a exigência de um rompimento intersubjetivo, o qual tem por fundamento e causa a violação da integridade de uma pessoa em seu todo e não de uma pretensão de direito individual apenas. A honra é uma

atitude positiva que adotamos em relação a nós mesmos, em função de nossas qualidades e particularidades.

No entanto, essa relação afirmativa de um indivíduo consigo mesmo depende do reconhecimento de suas qualidades por seus parceiros de interação, neste caso, do grupo étnico. No contexto dos universitários Potiguara, segundo esses indígenas, isso não ocorre de forma positiva com seus companheiros de sala de aula - não indígenas, provenientes da classe dominante da região metropolitana de João Pessoa. Diante disso, alguns conflitos interpessoais são gerados pela busca da reparação da honra começando na ofensa [humilhação, deboche, ações jocosas etc], culminando num *apharteid* submetendo os Potiguara a ficarem juntos com outros considerados párias ou marginalizados pela sociedade.

Segundo Honneth, Hegel quer demonstrar que através desses atos de destruição se formam relações de reconhecimento mais profundas e maduras capazes de mediar a integração social. Primeiramente há um aumento de saber sobre a própria identidade de cada sujeito, tanto como pessoa jurídica como de sua subjetividade particular.

Um segundo aspecto é o alcance de maior autonomia, o que leva ao reconhecimento pelos sujeitos de sua dependência recíproca – o conflito passa da luta por honra entre indivíduos particulares para o confronto entre comunidades sociais, pois os sujeitos agora fazem parte de um todo. No processo dessas duas dimensões evolutivas acontece a passagem da eticidade natural para a eticidade absoluta, que é a relação de reconhecimento do Estado com o grupo, baseada no reconhecimento afetivo, superior ao reconhecimento cognitivo.

Hegel utiliza o conceito *intuição recíproca*, Honneth traduz essa concepção para solidariedade. É esta solidariedade que pode servir de base comunicativa para que sujeitos, antes isolados por relações jurídicas, possam voltar a se integrar coletivamente. No entanto esse pensamento de isolamento se enquadra de forma mais assertiva quando focamos na questão do Estigma, pois em meio aos preconceitos evidenciados no campus universitário contra esses Potiguara acaba reproduzindo um processo de estigmatização que tem o propósito de “marcar” o indivíduo e, assim, manter o distanciamento dele ou do seu grupo do qual faz parte. Para Goffman (1993, p. 11), “*la sociedad establece los medios para caracterizar a las personas y el complemento de atributos, que se perciben com corrientes y naturales a los miembros de cada una de esas categorias*”. Sendo assim, a sociedade dominante vai estabelecendo categorias e rotulando as pessoas e, dessa forma, buscando aproximar-se daqueles que contém atributos de uma classe “normal” e “pura” pelos membros dessa categoria.

Dentro desse contexto, e seguindo agora o pensamento do filósofo alemão, Friedrich Hegel, sobre o amor como um "presentimento da eticidade", onde o Axel Honneth recebeu fortes influências dessa concepção. No entanto, se o sentido negativo for invertido, pode-se perceber detalhes sobre a função desempenhada pelo reconhecimento do amor no processo de formação do sujeito como parte das condições necessárias para um desenvolvimento do ego bem sucedido: “[...] só o sentimento de ser reconhecido e aprovado fundamentalmente em sua natureza instintiva particular faz surgir num sujeito de modo geral a medida da autoconfiança que capacita para a participação igual na formação política da vontade” (HONNETH, 2003, p. 79-80).

Assim, a relação de reconhecimento do amor pode ser a forma de integração de uma comunidade ética e, também, desembocando em “relações afetivas” como evidencia Cardoso de Oliveira (2006). Porém, essas relações afetivas ainda não são suficientemente complexas para que os indivíduos sejam impactados por conflitos que os levem a regular sua convivência através de normas gerais, sem as quais eles não conseguem ter uma consciência de si mesmo como uma pessoa portadora de direitos.

A segunda forma de reconhecimento necessária é o reconhecimento do direito, das relações jurídicas que, neste estudo, estão asseguradas na Constituição Federal de 1988, além de direitos estabelecidos em decretos e portarias do governo federal. A ideia dos direitos intersubjetivos que também ganha corpo e notoriedade na CF de 1988, por exemplo, estão alicerçadas em pensamentos de Hegel que se concentrará nas relações pré-contratuais de reconhecimento recíproco, pois nelas é possível encontrar o potencial moral e, posteriormente, se realiza positivamente na disposição individual de limitação mútua das liberdades.

Diferentemente de Hobbes, o conflito pela tomada de propriedade é descrito por Hegel como uma luta por reconhecimento e não por autoafirmação. Contudo, neste caso específico, podemos alinhar essa abordagem e, assim, propor uma espécie de fusão (reconhecimento + autoafirmação), propondo um empoderamento da *identidade étnica* sem com isso causar quaisquer rugas ao pensamento hegeliano.

Ao se sentir assim, lesa a outra parte, não para satisfazer suas necessidades, mas para recuperar a atenção do outro. No indivíduo atacado, a percepção se altera no sentido de que agora ele está para sempre vinculado ao outro, pois foi obrigado a rever sua posição inicial egocêntrica. Essa aceitação mútua do parceiro de interação representa um acordo implícito entre os indivíduos [pode ser entendido também como rede de solidariedade étnica], o qual é anterior ao conflito.

A terceira forma de reconhecimento é a *eticidade*. De acordo com Honneth (2003), a teoria do reconhecimento deveria apresentar um conceito de eticidade que tivesse como pressuposto a ideia “[...] de que a integração social de uma coletividade política só pode ter êxito irrestrito na medida em que lhe correspondem, pelo lado dos membros da sociedade, hábitos culturais que têm a ver com a forma de seu relacionamento recíproco” (HONNETH, 2003, p. 108).

O problema está em que os hábitos culturais que se fundam nessa relação de autoridade assumem o papel que antes era preenchido por formas mais exigentes de reconhecimento recíproco. Agora a função do Estado passa a ser justificada pelo poder tirânico daqueles com capacidade de liderança e carisma, não é mais atribuída a um processo de conflito intersubjetivo, como se dava no aparecimento da relação jurídica.

Numa perspectiva de sociedade civilizada o cidadão eticamente formado desempenha dois papéis, *burguês e cidadão*. Enquanto burguês, o indivíduo persegue seus interesses particulares através de relações juridicamente reguladas. Enquanto cidadão, ele participa da formação política da vontade, como ocorre com os indígenas, por exemplo. Segundo Honneth (2003), “a luta por reconhecimento é responsável unicamente por formar a autoconsciência”. Posto isso, o primeiro estabelece relações intersubjetivas de reconhecimento jurídico, o segundo se relaciona com o universal superior do Estado, onde numa perspectiva de Estado-Nação busca estabelecer controle e bem-estar social.

Desse modo, Honneth (2003) pretende conduzir uma reconstrução atualizadora do sistema hegeliano pelo prisma de uma teoria social normativa, no sentido do desenvolvimento moral das sociedades, considerando que as relações intersubjetivas estão inseridas no mundo social. Para cumprir o desafio, o autor se coloca três tarefas: a) reconstruir, à luz de uma psicologia social fundamentada empiricamente, a primeira tese hegeliana de que a formação do *Eu* prático está ligada à pressuposição do reconhecimento recíproco entre dois sujeitos; b) através de uma fenomenologia das formas de reconhecimento, conduzida empiricamente, avaliar e corrigir a segunda tese hegeliana: de que as três formas de reconhecimento - o amor, o direito e a “eticidade” - são relações de reconhecimento gradativas em que os indivíduos se percebem como pessoas autônomas e individualizadas; e c) comprovar a terceira tese de Hegel de que a formação das três formas de reconhecimento se dá através de uma lógica mediada por etapas de uma luta moral, onde cada avanço no processo de comunitarização impulsiona os sujeitos ao conflito intersubjetivo, o que resulta na confirmação social, até então não assegurada, de sua pretensão de autonomia.

Honneth partirá, agora, para a derivação de um conceito formal de *eticidade*, tentando preencher as lacunas deixadas em aberto por Hegel. Mas o que seria um conceito formal de boa convivência ou sociabilidade? Para o autor, não se trata simplesmente de convicções centradas na formação do *ethos* de uma comunidade, mas “[...] dos elementos estruturais da eticidade, que, sob o ponto de vista universal da possibilidade comunicativa da autorrealização, podem ser distinguidos normativamente da multiplicidade de todas as formas de vida particulares” (HONNETH, 2003, p. 271). Sua abordagem não pretende realizar apenas a autonomia moral do ser humano, mas sua autorrealização como um todo, fazendo da moral mais um dos mecanismos de proteção deste processo. Assim, sua reflexão se posiciona no centro do debate entre liberalismo e comunitarismo, sendo seu propósito a elaboração de uma teoria da sociedade que possa, através das pretensões normativas inscritas nas relações de reconhecimento recíproco, esclarecer os movimentos de transformação social.

### **3.2 Formas de reconhecimento: amor, direito e solidariedade**

O próximo passo de Honneth (2003) será o de deixar transparecer a tripartição realizada por Hegel das formas de reconhecimento tentando demonstrar, através da pesquisa empírica, em que medida tal estrutura corresponde às relações da vida social. Em seguida, o autor abordará as experiências sociais responsáveis pelo surgimento das lutas por reconhecimento, um ponto que não foi sistematizado pelos dois autores anteriores: às três formas de reconhecimento correspondem três formas de violação, de desrespeito, cuja experiência pode resultar em conflitos sociais. Sua hipótese é de que as três esferas se distinguem entre si de tal maneira que também serão independentes “[...] no que concerne ao *medium* do reconhecimento, à espécie de autorrelação possibilitada e ao potencial de desenvolvimento moral (HONNETH, 2003, p. 159).

A primeira forma de reconhecimento, o amor, deve ser entendida da forma mais neutra possível, isto é, como relações primárias de ligação emotiva intensa, tais como as relações eróticas, de amizade e familiares. Para transferir esse tema para um contexto de pesquisa, Honneth se vale da ideia hegeliana de que o amor é um "ser-simesmo em um outro", ou seja, depende de equilíbrio frágil entre autonomia e ligação. Esse tema é de interesse da teoria psicanalítica das relações de objeto, a qual trabalha com a importância das experiências interativas na primeira infância e considera que a relação afetiva com outras pessoas organiza

as pulsões libidinosas e propicia amadurecimento, mas não pretendemos enveredar por esse caminho teórico, neste trabalho.

Com relação à forma de reconhecimento do direito, encontramos em Hegel o entendimento de que só chegamos à compreensão de nós mesmos como portadores de direitos na medida em que possuímos um saber (consciência) sobre nossas obrigações recíprocas com o outro. De acordo com Hegel, a forma de reconhecimento do direito tem por objetivo a constituição das relações jurídicas modernas, as quais se estendem, por princípio, a todos os homens na qualidade de seres livres e iguais, ou seja, esta forma de reconhecimento é responsável por assegurar a autonomia individual dos sujeitos.

Uma forma tradicional de reconhecimento jurídico dessa espécie, já concede ao sujeito, como vimos, uma proteção social para sua 'dignidade' humana; mas está ainda inteiramente fundida com o papel social que lhe compete no quadro de uma distribuição de direitos e encargos amplamente desigual (HONNETH, 2003, p. 181).

Para Hegel, diferentemente do amor, a forma de reciprocidade específica do direito só pode se constituir no percurso de uma *evolução histórica*. Nas relações jurídicas de sociedades tradicionais, o *status* de pessoa de direito esta conectado ao *status* social, isto é, ao grau de estima social de determinado papel na sociedade. Neste caso, os jovens universitários Potiguara sentem-se ainda mais conscientes dos seus direitos e *status* que adquiriram na sua comunidade étnica, após o ingresso na Universidade.

Sabemos que com a passagem à modernidade as relações jurídicas são submetidas a exigências mais rigorosas, no sentido de que todo sujeito, na mesma medida, deve ser reconhecido como pessoa de direito.

[...] obedecendo à mesma lei, os sujeitos do direito se reconhecem reciprocamente como pessoas capazes de decidir com autonomia individual sobre normas morais. Diferentemente das definições de Mead, as de Hegel, só valem para a ordem social do direito na medida em que esta pode se desligar da autoridade natural de tradições éticas, adaptando-se ao princípio de fundamentação universalista (HONNETH, 2003, p. 182).

Assim, duas formas semânticas do termo *respeito* se revelam: o reconhecimento jurídico - ligado ao direito - e **a estima** - forma de reconhecimento de uma comunidade de valores. Uma das formas é o respeito moral conferido pelo reconhecimento jurídico da nossa universalidade como seres humanos; a outra forma é a estima social conferida ao indivíduo em função do valor de suas particularidades (HONNETH, 2003).

Na primeira, importa qual a propriedade universal pela qual os sujeitos se respeitam; na segunda, importa o sistema valorativo de referência. A propriedade universal reconhecida e

assegurada através do *status* de pessoa de direito é a imputabilidade moral. Uma vez que a ordem jurídica só se justifica através da possibilidade do assentimento de todos aqueles a quem ela se destina, “[...] é preciso supor nesses sujeitos de direito a capacidade de decidir racionalmente, com autonomia individual, sobre questões morais” (HONNETH, 2003, p. 188). No entanto, o que faz com que uma pessoa seja considerada capacitada para “agir autonomamente com discernimento racional” depende de como se define o procedimento do acordo legitimador. Portanto, “[...] a definição das propriedades que caracterizam constitutivamente o ser humano como pessoa depende das assunções de fundo acerca dos pressupostos subjetivos que capacitam para participação na formação racional da vontade” (Idem).

Axel Honneth demonstra, através de um panorama da evolução histórica do sistema de direitos em condições pós-tradicionais, como o alargamento das pretensões jurídicas individuais nas sociedades modernas representou uma ampliação das propriedades universais de uma pessoa moralmente imputável. Se tomarmos em comparação o começo do desenvolvimento do direito moderno, veremos que houve um ganho na esfera do reconhecimento mútuo do outro como pessoa de direito, pois há uma maior pressão para liberdades, igualdade e inclusão.

O autor fala em duas possibilidades evolutivas: por um lado, há a possibilidade de diferenciação individual nas oportunidades de realização das liberdades garantidas socialmente; e, por outro lado, há uma pressão de universalização por via de um alargamento no círculo de grupos alcançados pelo direito. Esse potencial faz com que os conflitos, resultantes da experiência do desrespeito ou da negação de reconhecimento, se transformem em reivindicações de ampliação do *status* de uma pessoa de direito, isto é, os indivíduos conquistam mais classes de direitos e esses direitos são estendidos a um número cada vez maior de membros da sociedade, neste caso, aos grupos étnicos.

Se na relação amorosa a autorrelação positiva alcançada é a autoconfiança, na relação jurídica a autorrelação prática possibilitada é o autorrespeito. É através do reconhecimento jurídico que o indivíduo adulto percebe que sua ação é a manifestação de sua autonomia e que deveria ser respeitada por todos. Essa autorrelação é alcançada com a formação de direitos básicos universais, os quais asseguram igualdade e liberdade a todos, pois a possibilidade de reclamar um direito representa simbolicamente para o sujeito a possibilidade de ser reconhecido universalmente como pessoa moralmente imputável.

[...] um sujeito é capaz de se considerar, na experiência do reconhecimento jurídico, como uma pessoa que partilha com todos os outros membros de sua coletividade as

propriedades que capacitam para a participação numa formação discursiva da vontade; e a possibilidade de se referir positivamente a si mesmo desse modo é o que podemos chamar de “autorrespeito” (HONNETH, 2003, p. 197).

Hegel chega a três formas de reconhecimento recíproco: a experiência afetiva, o reconhecimento jurídico e a estima social. No que diz respeito à terceira forma de reconhecimento, verificamos que esse filósofo alemão a introduz através do conceito de “eticidade”. Nesse caso, é necessário um horizonte de valores e objetivos compartilhados através dos quais os indivíduos possam medir o valor social de suas contribuições. O problema é, se a estima social se define pelos critérios determinados pela autocompreensão cultural de uma sociedade, como se evitar assimetrias e exclusão de grupos? Como se evitar a veiculação de modelos ideológicos ou formas de perfeccionismo? Como a estima social pode manter a universalidade alcançada através do reconhecimento jurídico? Estes questionamentos são pertinentes, principalmente, neste estudo sobre jovens universitários indígenas que, como já foi revelado ao longo desse estudo, sentem-se excluídos, com autoestima baixa devido a casos de deboche e humilhação ocorridos no espaço universitário.

Para Honneth, seu “[...] alcance social e a medida de sua simetria dependem então do grau de pluralização do horizonte de valores socialmente definido, tanto quanto do caráter dos ideais de personalidade aí destacados” (HONNETH, 2003, p. 200). Como o universo de valores é o que determina o devido reconhecimento, ele pode ser mais aberto a formas distintas de autorrealização, porém, pode também ser um sistema predominante de estima.

Destarte, a estima acaba por promover relações assimétricas de reconhecimento, pois sua conquista está sempre atrelada aos objetivos abstratos da sociedade, à possibilidade de atrair a opinião pública, a padrões de distribuição de renda, a possíveis desigualdades, portanto. É por isso que Honneth (2003) recomenda a categoria de *solidariedade* como uma forma específica de estima. O autor considera que houve uma evolução histórica desta forma de reconhecimento, similar à que houve com o direito. Nas sociedades feudais, os indivíduos eram avaliados pelas características da coletividade, não por suas características individuais. Tanto mais valor social ele teria quanto mais contribuísse coletivamente. Nesse cenário, a autorrelação prática alcançada pelos indivíduos é “um sentimento de orgulho de grupo ou de honra coletiva” que faz com que se desenvolvam relações solidárias entre os membros que se estimam reciprocamente e compartilham determinados objetivos coletivos; a solidariedade se desenvolve como uma tomada de interesse recíproco por modos de vida distintos.

Com a passagem à modernidade e com a complexificação e dessacralização das sociedades, a ordem social não poderá mais ser regulada de forma axiológica. A partir desse momento, não se pode mais determinar quais formas de conduta são eticamente admissíveis ou preferíveis; desta forma, a estima social passa a ser medida pelo que o indivíduo tem de particular, não mais por propriedades coletivas. Essa individualização desencadeia um processo de transformação histórica dos conceitos: o que no feudalismo era honra, passa, na modernidade, a reputação ou prestígio, categorias através das quais se medirá a estima de um indivíduo. Assim, a *estima social* se desvincula do padrão de reconhecimento do direito, onde a universalização jurídica fez a honra se transformar em dignidade e a privatização da honra levou à ideia de integridade subjetiva. Diferentemente, a estima tem relação com o reconhecimento social da autorrealização individual de alguém, por ser esta autorrealização valiosa para a sociedade. A autorrelação prática que o sujeito alcança com este reconhecimento é o sentimento de autoestima. É justamente o que ainda falta ocorrer com esses jovens Potiguara que se encontram estudando na Universidade. Segundo Honneth, quando “[...] todo membro de uma sociedade se coloca em condições de estimar a si próprio dessa maneira, pode-se falar então de um estado pós-tradicional de solidariedade social” (HONNETH, 2003, p. 210).

Não é isenta de problemas a caracterização genérica do conceito de solidariedade feita por Axel Honneth. Segundo o autor, para haver solidariedade em sociedades pós-tradicionais, é necessário que sujeitos individualizados e autônomos se estimem *simetricamente*, isto é, que os sujeitos se considerem de maneira recíproca “[...] à luz de valores que fazem as capacidades e as propriedades do respectivo outro aparecer como significativas para a práxis comum” (HONNETH, 2003, p. 210). Simetria significa, aqui, a chance que todo indivíduo recebe de “[...]sem graduações, experimentar a si mesmo, em suas próprias realizações e capacidades, como valioso para a sociedade” (HONNETH, 2003, p. 211). Quando esta forma de relação solidária se realiza, é possível que surja uma disputa por estima livre de dor ou desrespeito. Honneth diz ainda que essas relações são consideradas solidárias “[...] porque elas não despertam *apenas a tolerância* para com a particularidade individual de outra pessoa, mas o *interesse afetivo* por essa particularidade [...]” (HONNETH, 2003, p. 211, **grifo nosso**).

### 3.3 A luta por reconhecimento: Honneth, Hegel e Mead

De acordo com Honneth, apesar de algumas concepções distintas, tanto Hegel quanto Mead trouxeram paradigmas de interação em que os sujeitos podem encontrar reconhecimento tanto como pessoas autônomas e individualizadas, como quanto como pessoas iguais, mas únicas (HONNETH, 2007, p. 89). A ideia de as lutas moralmente motivadas serem o que leva à evolução normativa da sociedade foi alcançada de forma idealista em Hegel e materialista em Mead (HONNETH, 2009, p. 56).

O processo de civilização segue o fluxo gradual de uma necessidade cada vez maior de liberação da individualidade, a qual se dá por meio de uma luta por reconhecimento (HONNETH, 2009, p. 141-145), cujo objetivo é estabelecer campos de assentimento progressivamente maiores, englobando cada vez mais dimensões das características pessoais do sujeito (HONNETH, 2007, p. 84). Como a autorrealização não pode ser alcançada individualmente, o reconhecimento recusado não fere apenas a pessoa em sua esfera de liberdade, ou lhe causa danos, mas afeta a compreensão, adquirida intersubjetivamente, que ela tem de si mesma (HONNETH, 2009, p. 213).

Recorde-se a relação entre identidade e dignidade, em que a segunda é a afirmação da primeira. Os seres humanos sofrem em sua própria dignidade quando a eles não são concedidos os direitos morais e as responsabilidades do indivíduo legal considerado pleno em sua comunidade (HONNETH, 2007, p. 86). Isso pode ser observado tanto em questões identitárias culturais que envolvam aspectos de gênero ou religião e restrição de direitos quanto em situações em que é negado a um profissional um posto de trabalho pela sua cor, ou quando uma ocupação é discriminada por ser mais braçal do que intelectual.

Da mesma forma com que os padrões de reconhecimento são sistematizados em três formas distintas, isso pode ser feito com os padrões de desrespeito (HONNETH, 2009, p. 57), que devem estar vinculados às expectativas individuais por reconhecimento, sendo considerado ponto nevrálgico na análise de Axel Honneth, onde sua argüição desemboca na concepção que para todo tipo de privação violenta da autonomia corresponde a uma espécie de sentimento, o qual levaria a um tipo de pressão para que novas condições de participação na vida pública viessem à tona.

Honneth se pergunta sobre qual é a forma com que a experiência do desrespeito se ancora nas vivências afetivas dos indivíduos a ponto de motivar a resistência social e impulsionar conflitos, ou, mais precisamente, a luta por reconhecimento.

No que tange à esfera do reconhecimento do amor, estaria ligada à noção de aprovação e de integridade física. A violação corporal está relacionada ao sentimento de estar sujeito à vontade de outro, o que gera perda de confiança em si e no mundo, sendo uma espécie de

vergonha social. É afetado o respeito que a pessoa tem pelo seu próprio corpo. Esse tipo de desrespeito não pode ser tido como variável de acordo com o contexto histórico, uma vez que a tortura, ou a violação, por exemplo, sempre afetarão a autossegurança do sujeito. As outras duas espécies de desrespeito, estas sim, devem ser contextualizadas histórica e culturalmente.

A violação ao autorrespeito consiste em deixar a pessoa à margem de certos direitos, do que se pode deprender que a ela não é concedida a mesma imputabilidade moral, o mesmo *status* que aos demais membros na sociedade e isso ocorre com os indígenas brasileiros. A sociedade dominante não reconhece (nem quer reconhecer) os direitos constitucionais dos índios e, dessa forma, muitas vezes ocorrem conflitos interétnicos em espaços urbanos provocados pela não aceitação de índios naquele ambiente.

A privação de direitos é algo que varia de acordo com o contexto histórico, sendo uma grandeza que não se avalia apenas pelo grau de universalização, mas também pelo seu alcance material, ou seja, deve-se levar em conta tanto o tipo de sujeitos a que se estende o direito, quanto os tipos de situações abarcadas por este.

A reivindicação por reconhecimento, aqui, se desenvolve nesses dois sentidos. Pode se considerar como exemplo de universalização a ampliação da tutela trabalhista também em favor do empregado doméstico a partir da Constituição Federal (CF) de 1988. Utilizando a mesma gama de trabalhadores, um exemplo de ampliação material seria a conquista futura por parte destes também do direito ao Seguro-Desemprego e no caso dos indígenas um arcabouço de direitos constitucionais estabelecidos no Capítulo VII da CF de 1988, intitulado “Dos Índios”, em seus artigos 231 e 232 explicitam o reconhecimento à identidade cultural própria e diferenciada dos povos indígenas, bem como, os seus direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam.

A terceira forma de desrespeito é aquela que ofende ou degrada certos modos de vida de determinados sujeitos, afetando a estima social, retirando dos atingidos a possibilidade de atribuir valor às suas propriedades pessoais e formas de autorrealização. Também é algo que deve ser analisado dentro de seu contexto histórico. No mundo do trabalho, podem ser citadas as desvalorizações dos trabalhos que exigem um menor grau de qualificação acadêmica, por exemplo.

Nos casos em que o não-reconhecimento envolve a negação da identidade ordinária de alguns membros da sociedade, a solução seria o reconhecimento universalista, como foi o caso da cidadania universal não-racial como fundamental para reparar os danos do *apartheid*. Já em situações em que o não-reconhecimento envolve a negação da distinção de alguns

participantes, a solução passa a ser o reconhecimento destas especificidades, como nas questões de gênero.

A degradação de certos padrões de autorrealização e a conseqüente perda de autoestima pessoal não possibilitam aos ofendidos conceberem sua condução de vida como algo relevante para a coletividade. Axel Honneth afirma que as experiências do rebaixamento e da humilhação pessoal ameaçam a identidade humana da mesma maneira com que o corpo físico é ameaçado por doenças. Quanto à resposta a tais formas de desrespeito, assevera Honneth:

Simplesmente porque os sujeitos humanos não podem reagir de modo emocionalmente neutro às ofensas sociais, representadas pelos maus-tratos físicos, pela privação de direitos e pela degradação, os padrões normativos do reconhecimento recíproco têm uma certa possibilidade de realização no interior do mundo da vida social em geral; pois toda realização emocional negativa que vai de par com a experiência de um desrespeito de pretensões de reconhecimento contém novamente em si a possibilidade de que a injustiça infligida ao sujeito se lhe revele em termos cognitivos e se torne o motivo da resistência política (HONNETH, 2009).

A indignação, para Paul Ricoeur (2006), constitui a transição entre o sentimento de menosprezo sentido e a vontade de se tornar um parceiro na luta pelo reconhecimento. A indignação seria a resposta moral ao ataque. Já o respeito de si conseguido através das vitórias nas lutas pela extensão de direitos poderia ser chamado de orgulho. Assim, as reações negativas que acompanham a vivência do desrespeito podem representar a base motivacional afetiva na qual está ancorada a luta por reconhecimento.

Nesse mesmo sentido, Honneth coloca que o engajamento nas ações políticas de resistência tem a capacidade de retirar o sujeito ofendido de um estado inerte de tolerância e proporcionar a ele uma nova forma de autorrelação, com a qual ele indiretamente pode convencer-se de seu valor moral e social, devolvendo-lhe de certa forma o autorrespeito perdido.

Diferentemente dos modelos utilitaristas, a concepção trazida aqui explica que, como os motivos da resistência são morais, são ligados a condições psicológicas de formação da identidade. Se tais expectativas normativas são desapontadas socialmente, geram uma experiência moral, qual seja, o desrespeito. Hegel e Mead partilharam o entendimento de que a força moral, impulsionada por experiências de desrespeito, através de uma luta por reconhecimento, é o que movimenta o desenvolvimento da sociedade, mas Honneth alerta que em nenhum dos dois havia-se feito referência tão clara à relação entre o desrespeito social e a luta por reconhecimento.

A dinâmica social do reconhecimento, ou seja, a “gramática dos conflitos sociais” da teoria honnethiana, segue a fórmula desrespeito, luta por reconhecimento e mudança social, ou seja, por trás dos acontecimentos históricos, há um desenvolvimento moral somente explicável a partir da lógica da ampliação das relações de reconhecimento. O modelo de conflito apresentado, por conseguinte, não pode ser concebido apenas como o estopim das lutas sociais, mas deve ser interpretada a sua função no processo de desenvolvimento moral da sociedade.

O ponto de partida de tal construção teórica pôde ser obtido com Hegel e Mead, através de suas três formas de reconhecimento. O segundo passo foi liberar o potencial interno das formas de reconhecimento criadas. Dessa forma, não será difícil perceber que é a essa afloração das dimensões intrínsecas que se pode atribuir o impulso das lutas sociais.

Nenhum dos 3 domínios da experiência pode ser exposto de maneira adequada sem tomar referência a um conflito internamente inscrito: sempre esteve inserida na experiência de uma determinada forma de reconhecimento a possibilidade de uma abertura de novas possibilidades de identidade, de sorte que uma luta pelo reconhecimento social delas tinha de ser a consequência necessária (HONNETH, 2009).

Nesse contexto, o modelo da luta por reconhecimento, através da espécie de suas reivindicações, é o ponto de vista normativo a partir do qual se tornaria possível definir o estágio presente do desenvolvimento moral da sociedade. Assim, referida luta deve servir a dois propósitos: ser modelo de interpretação das reivindicações sociais e do desenvolvimento moral. Consequentemente, os processos históricos já não são apenas meros eventos, mas etapas de um processo que se direciona a uma ampliação das relações de reconhecimento.

#### 4. CONCLUSÃO

Tecemos essas considerações e percebemos que essas manifestações de descontentamento motivadas por desrespeitos; não reconhecimento dos direitos indígenas e, como consequência, auto-estima baixa, desânimos sentidos pelos indígenas na Universidade. Estes casos são reflexos de atos engendrados por relações preconceituosas raciais, processo discriminatório acometidos por um grupo de universitários pertencentes a uma classe dominante que sob a égide desse espaço universitário-colonizador, resistem graças à inserção das políticas públicas de inclusão social e, assim, muitos indígenas sobrevivem aos ataques racistas desferidos por alguns universitários “brancos” que se acham pertencentes à uma classe social superior.

A reafirmação de sua identidade étnica e a luta por reconhecimento agride, de certa forma, o âmago de alguns universitários e docentes de cunho conservador não aceitando a presença desses jovens e, assim, conviver de forma harmoniosa num espaço pluriétnico. A moral do reconhecimento cristaliza-se aqui nesse campo social de resistência e luta pelo reconhecimento dos direitos assegurados pelas políticas públicas do governo federal.

Em contrapartida, os jovens Potiguara formam redes sociais no intuito de fortalecer e usar seus “laços pessoais de parentesco e amizade” (BARNES, 1969, p.173) para resistir e, dessa forma, permanecerem estudando na Universidade e manter seu autorrespeito. Nesse ínterim, as amarras dessas redes estão relacionadas a casos específicos, *sui generis*, porque cada rede social constitui uma forma própria e dinâmica de estratégias de ação para poder dar continuidade no cenário em que foi produzida.

Segundo Barnes (1969, p.175), “A noção de rede social está sendo desenvolvida na Antropologia Social tendo em vista a análise e a descrição dos processos sociais que envolvem conexões que transpassam os limites de grupos e categorias”. Nesta perspectiva, as redes sociais não podem ser compreendidas apenas por relações de parentesco, pois muitas interações realizadas por esses jovens Potiguara têm suas “amarras” também construídas por amizades com não-indígenas. Muitas vezes esse primeiro contato ocorre na Aldeia e, posteriormente, esses laços são estendidos até o espaço urbano/universitário, engendrando ciclos de reciprocidade (MAUSS, 2003) que perpassa as relações parentais.

A construção de redes sociais desses Potiguara se dá também num “campo de possibilidades” (VELHO, 1994) gerado a partir dessas interações ocorridas na Aldeia e espaço urbano/universitário juntamente com as políticas públicas do governo federal que

oferecem oportunidades para que ingressem na Universidade e, conseqüentemente, adquiram uma autonomia em suas ações, melhorar sua condição de vida e, assim, adquirir certa independência. Diante disso, as oportunidades vão surgindo através de um “campo de possibilidades como dimensão sociocultural, espaço para formulação e implementação de projetos” (VELHO, 1994, p.40). Sendo assim, os projetos individuais estão associados a um conjunto de ações estratégicas conscientes (mas não só!) e, dessa forma, foram sendo construídas por esses Potiguara que vivem num fluxo constante entre a aldeia e a cidade, mantendo uma inter-relação entre atores externos e internos no espaço rural e urbano.

Segundo Gilberto Velho (1994, p.47), “As trajetórias dos indivíduos ganham consistência a partir do delineamento mais ou menos elaborado de *projetos* com objetivos específicos”. O alcance das realizações depende de certa forma de estratégias, arranjos e alianças que estão entremeadas nas relações sociais desses indígenas com agentes e agências, sendo desenvolvidas numa dinâmica territorial, desembocando na Universidade. Segundo Hannerz (1974), no espaço urbano surgem contextos distintos de “estruturas de oportunidade”, cujos arranjos estão dispostos num conjunto de relações sociais proporcionada por organizações informais formadas por “grupos de interesse”. Neste sentido, é quase impossível para esses jovens universitários indígenas sobreviverem na Universidade sem a formação de redes sociais, principalmente a rede de solidariedade étnica, pois ao imaginar que suas chances de conseguir algum êxito nesse espaço que se configura de modo discriminatório e preconceituoso podem ser ínfimas ele nem cogita tentar sair do seu lugar de origem, pois pressupõe que não resistirá às humilhações, desânimos decorrentes da baixa auto-estima, escassez de recursos financeiros referentes à alimentação, transporte e material de estudo, além do fator afetivo-emocional acrescido pela ausência temporal dos pais que ficaram na Aldeia.

## BIBLIOGRAFIA

- AMORIM, Paulo Marcos. 1970. Índios camponeses: os Potiguara de Baía da Traição. Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia Social - MN-UFRJ.
- BARNES, J. A. 2010 [1969]. “Redes sociais e processo político”. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos. São Paulo: UNESP, p. 171-204.
- \_\_\_\_\_. 2015 [1954]. “*Class and Communittes in Norwergian Island Parish*” (1954). In: HANNERZ, Ulf. Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana. Trad. Vera Joscelyne. Petrópolis, RJ: Vozes, p. 179-180.
- BARTH, F. 2003. “Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade”. In: Antropologia e etnicidade. Para além de “*Ethnic Groups and Boundaries*”. (org.) Vermeulen & Govers. Fim de século, Edições Lisboa, pp.19-44.
- BECK, Ulrich. *Pouvoir e contre-pouvoir à l'ère de la mondialisation*. Paris, Alto-Aubier, 2003.
- BERGER, P.; LUCKMANN, T. 2013. A construção social da realidade. Petrópolis, Vozes.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, Loïc. “**Sobre as artimanhas da razão imperialista**”. Estudos Afro-Asiáticos, 24, pp. 15-33, 2002.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. 3. ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Introdução: a noção de fricção interétnica*. In: O índio e o mundo dos brancos. Editora UNB, pp.15-30, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Caminhos da identidade: ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Edunesp, 2006.
- CUNHA, Manuela Carneiro. *Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível*. In: Cultura com Aspas e outros ensaios. São Paulo, Cosac Naif, pp.235-244, 2009 [1987].
- ELIAS, Norbert. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.
- ERIKSEN, T. H. *Ethnicity and Nationalism*. Third Edition. London, Pluto Press, 2010.
- CARNEIRO DA CUNHA, M. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- FRASER, Nancy. *Justice interruptus: critical reflections on the pos-socialist condition*. Nova York/Londres, Routledge, 1997.

\_\_\_\_\_. “Rethinking recognition”. *New Left Review*, pp.107-120, maio-jun, 2000.

\_\_\_\_\_. (2001), “Social justice in the knowledge society: redistribution, recognition and participation”. Conferência proferida em maio de 2001, Beitrag Zum Kongress “gut zu wissen”, Heinrich-Böll Stiftung. Disponível em: [www.wissensgesellschaft.org](http://www.wissensgesellschaft.org). Acesso em: 28 Abr. 2018.

GOFFMAN, E. A representação do Eu na vida cotidiana. Petrópolis: Ed. Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. 1993. **Estigma: la identidad deteriorada**. 5. ed. Buenos Aires: Amorrortu Editores, p. 172.

GLUCKMAN, Max. 2010 [1958]. “Análise de uma situação social na zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*. São Paulo: UNESP, pp. 237-364.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: UNESCO, 2003

HANNERZ, U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*.

\_\_\_\_\_. 1974. *Ethnicity and Opportunity in Urban America*. In: COHEN, A. (Org.) *Urban Ethnicity*. London: Tavistock Pub.

HONNETH, A. “Reconnaissance et justice”. *Revue Le Passant Ordinaire*, 2002. Disponível em: <http://www.passant-ordinaire.com/revue/38-94.asp>. Acesso em: 28 Abr. 2018.

\_\_\_\_\_. “Recognition and moral obligation”. *Social Research*, 64, pp. 16-35, 1997.

MAGNANI, J. G. C. “**Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole**” In: MAGNANI, J. G. e TORRES, L. L. (Orgs.). *Na metrópole: textos de antropologia urbana*. São Paulo: Edusp, 1996.

MEAD, G. H. *Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós, 1972.

MOONEN, F. *Os Índios Potiguara da Paraíba*. 2ª ed. Recife: UFPE, 2002.

NEVES, Paulo Sérgio da C. —Luta antirracista: entre reconhecimento e redistribuição In: **Rev. bras. Ci. Soc.**, São Paulo, vol. 20, nº 59, out., 2005.

NOGUEIRA, Oracy. 1985. Preconceito racial de marca e de origem. In: *Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais*. São Paulo.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 2004. Uma etnologia dos “índios misturados”? In: PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

\_\_\_\_\_. 1988. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero.

\_\_\_\_\_. 2003. O efeito “Túnel do Tempo” e a suposta inautenticidade dos índios atuais. *Sociedade & Cultura*, v. 6, n. 2, p. 167-175. Goiânia, jul.dez.

\_\_\_\_\_. 1993. “A viagem da volta” Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste. Projeto Estudo sobre Terra Indígenas no Brasil (PETI). Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

PERES, Sidnei C. 2004. Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67). In: OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

POLLACK, Michael. 1992. “Memória e identidade social”. In: *Estudos Históricos*, n. 10, Rio de Janeiro, FGV, pp. 200-212.

QUEIROZ, Maria Isaura P. 1988. “Relatos Oraís: do indizível ao dizível”. In: VON-SIMON, Olga de M. (Org.). **Experimentos com história de vida**. São Paulo: Vértice.

RICOEUR, P. **Percursos do reconhecimento**. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

SCHWARCZ, L. M. 2012. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. 1ª ed. São Paulo: Claro Enigma.

\_\_\_\_\_. 1993. *O espetáculo das raças - Cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras.

SOUZA LIMA, A. C. 1987. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da proteção fraternal no Brasil. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo*. Rio de Janeiro: Marco Zero.

TAYLOR, C. *Multiculturalism and the “politics of recognition”*. Princeton, Princeton University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. **The sources of the self**. Cambridge, Harvard University Press, 1989.

VELHO, Gilberto. 1994. “Trajetória individual e Campo de possibilidades”. In: **Projeto e metamorfose: Antropologia das sociedades complexas**. Rio de Janeiro, Editora Jorge Zahar.

VELSEN, Van. 2010 [1967]. “A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado”. In: FELDMAN-BIANCO, BELA (org.). *ANTROPOLOGIA DAS SOCIEDADES CONTEMPORÂNEAS Métodos*. São Paulo: UNESP, pp. 437-468.